Alberto Buela

EPÍTOME DE METAPOLÍTICA

CEES
Editorial del Pensamiento Nacional

Buela, Alberto
Epítome de metapolítica / Alberto Buela. - 1a edición especial - La Plata : Iciar Recalde, 2022.
316 p. ; 23 x 16 cm. - (Pensadores Nacionales / Iciar Recalde ; 5)
ISBN 978-987-88-3621-8
1. Filosofía Contemporánea. 2. Historia Argentina. 3. Identidad Lingüística. I. Título.
CDD 190

Directora editorial
Iciar Recalde

Diseño e ilustración de tapa
Mauro Contissa

Cuidado editorial
Pablo Marini

Este libro no puede reproducirse, total o parcialmente, por ningún método gráfico, electrónico o mecánico, incluyendo los sistemas de fotocopia, registro magnetofónico o de almacenamiento y alimentación de datos, sin expreso consentimiento del editor.

D. R. © 2022, Alberto Buela
D. R. © 2022, 1° ed. en CEES Editorial del Pensamiento Nacional

Impreso en Argentina
por CEES Editorial del Pensamiento Nacional
Azopardo 802. P.B. Secretaría de Derechos Humanos, CGT,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina
ISBN 978-987-88-3621-8
Hecho el depósito que previene la ley 11. 723

Esta edición se terminó de imprimir en marzo de 2022
en La Posta Impresos, Avda. Garay 3002, CABA.

Índice

Advertencia 9

Capítulo I

HISTORIA Y RAZONES PARA HACER METAPOLÍTICA

1. Metapolítica, después de un cuarto de siglo..... 11
2. Metapolítica: los comienzos de una disciplina 16
3. Razones para hacer metapolítica 19
4. Metapolítica y conocimiento..... 23

Capítulo II

EL CONCEPTO DE METAPOLÍTICA

1. Qué es metapolítica 25
2. Metapolítica y tradicionalismo 30
3. Algo más sobre metapolítica 34
4. Lo políticamente correcto y la metapolítica..... 38
5. La metapolítica como rescate de la política..... 41
6. Metapolítica de lo social 43

Capítulo III

EL DISENSO COMO ÓRGANON = INSTRUMENTO

1. Teoría del disenso y pensamiento popular..... 47
2. Falso y auténtico disenso 54
3. Consenso como falso diálogo..... 57
4. De la protesta al disenso 60
5. Sobre el disenso como método 62
6. Hermenéutica disidente..... 66

Capítulo IV

DISYUNTIVAS HODIERNAS O METAPOLÍTICA DEL CANON I

1. Crisis o decadencia: una disyuntiva de nuestro tiempo 72
2. Distintas formas de ejecución de los derechos humanos en Argentina 78
3. Los derechos humanos y sus contradicciones.....81
4. Multiculturalismo o interculturalismo 84
5. Mestizaje e igualitarismo en América.....89
6. Promover un pensamiento disidente 93
7. La isostenia cultural y el pensamiento lineal como patologías del pensamiento único 96
8. La industria de la memoria.....103
9. Post scriptum.....106

Capítulo V

DISYUNTIVAS HODIERNAS O METAPOLÍTICA DEL CANON II

1. Decrecimiento y Progreso 111
2. La liberación por la pobreza.....114
3. Ilustración y progresismo 118
4. Feminismo o mujer 121
5. Sobre la mentira y la postverdad.....125
6. Pluralismo y cultura 131
7. Algo más sobre relativismo y pluralismo.....134
8. Pluralismo sin relativismo 141
9. Ecúmenes, derechos y pluralismo (estrategia cultural alternativa) 145
10. Las ecúmenes y el pluralismo.....150
11. Modernidad, globalización y grandes espacios 158
12. Notas sobre la postmodernidad.....165

Capítulo VI

AMÉRICA EN EL PENSAMIENTO ALTERNATIVO

1. El extrañamiento americano por el nombre 171
2. ¿Todavía insisten con Latinoamérica? 180
3. Americanos, ¿y qué?.....183

4. América como lo hóspito.....184
5. El tiempo americano 192
6. El concepto de pueblos originarios 198
7. Religión y modernidad en América.....200
8. La tradición nacional.....204
9. Borges y la tradición.....213
10. Nacionalismo continental.....215
11. Sentido metapolítico del castellano o español 220

Capítulo VII

GRANDES PROYECTOS POLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS

1. El liberalismo como desengaño 239
2. Del Estado liberal al neoliberal 241
3. Más allá del neoliberalismo.....243
4. Una crítica del anarquismo al marxismo.....247
5. La vuelta carnero del marxismo o la Patria ya no es la Patria.....250
6. Dos páginas sobre marxismo y anarquismo en los sindicatos 251
7. El sentido de la historia según el progresismo.....254
8. Naturaleza del Estado 263
9. El soberano es la comunidad y no el Estado 265
10. Bosquejo de la idea de "comunidad organizada".....266
11. La idea de participación vinculada al Estado.....273

Adenda: Contrapunto sobre metapolítica 278

Bibliografía sobre metapolítica y disenso.....295

Bibliografía 299

Índice de nombres 306

Índice analítico-temático.....310

Advertencia

Este libro surgió a propuesta del amigo y discípulo Juan Manuel Tristán, quien me interesó a dictar un seminario vía *zoom* durante los meses de septiembre y octubre del 2021.

Para su realización recuperé viejos materiales sobre el tema y los repensé, algunos los reescribí y agregué otros nuevos. Además recogí las preguntas, propuestas y sugerencias de aquellos buenos amigos y profesores que me ayudaron a realizar el seminario. Le quedo especialmente agradecido a Josep Alsina (España), Robert Steukers (Bélgica), Alexandre Franco de Sá (Portugal), Jorge García Contell (España), Aldo La Fata (Italia), Elías Rocha Kahalil (Bolivia), Eduardo Basurto (Perú), Javier Esparza (España) y tantos otros extranjeros.

Elegí el título de *Epítome* que deriva del prefijo *epi = sobre* y del sustantivo *tome = corte,* y como en castellano se utiliza con el significado de resumen, manual, compendio, repertorio, sumario o sinopsis, para no confundir con el título de Alain Badiou, *Compendio de metapolítica,* preferí el de *Epítome* que viene a significar la exposición resumida de los aspectos fundamentales de un tema, asunto o cuestión. La idea que nos guía es que estos materiales puedan servir como fundamento para hacer de la metapolítica una disciplina académica. En este sentido quiero dejar constancia del agradecimiento hacia Julio Piumato de la Unión de Empleados de Justicia de la Nación y de la CGT y al profesor Aritz Recalde de la Universidad Nacional de Lanús, por su trabajo en pos de instalar el estudio de la metapolítica dentro del currículo universitario argentino.

Alberto Buela
Noviembre 2021

Capítulo I

Historia y razones para hacer metapolítica

1. Metapolítica, después de un cuarto de siglo

A pedido de un amigo que hace las veces de discípulo, dicté un seminario de ocho clases sobre la metapolítica y el disenso –como su método– guiado por la sana intención de dar a conocer todo aquello que se realizó en estos últimos veinticinco años.

Cuando en 1995 publiqué por primera vez "¿Qué es metapolítica?" nunca pensé que fuera a tener la difusión que tuvo. Se tradujo a unos cuantos idiomas y fue tomado como referencia por autores que estudiaron el tema. Sostuve allí que en la metapolítica se pueden distinguir tres corrientes principales:

a) la del tradicionalismo filosófico, a cuya cabeza está Silvano Panunzio que sostiene que la metapolítica es la metafísica de la política;
b) el analítico-hermenéutico de Manfred Ridel, que afirma que se debe hacer metapolítica pero sin metafísica política;
c) la culturalista de Alain de Benoist, que apoya la tesis de que hay que hacer metapolítica sin meterse en política.[1]

En este casi cuarto de siglo la disciplina avanzó mucho. Siguiendo la saga de Silvano Panuncio, aparecieron trabajos importantes y pensadores significativos como Aldo La Fata y Primo Siena. El primero, a solicitud nuestra, nos ayudó a conseguir el primer manuscrito sobre

1 Me niego rotundamente a clasificar a Alain de Benoist con el rótulo ruin de "nueva derecha". Rechazo la clasificación por tres motivos fundamentales. Primero, porque este calificativo insidioso desnaturaliza su pensamiento, buscando su desprestigio. Segundo, porque lo conozco desde hace exactamente 40 años y de hombre de derecha no tiene nada. Y tercero, porque su propuesta es culturalista y no política como son los pseudoconceptos de "derecha" e "izquierda". Sostengo que de Benoist es el pensador francés más original de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del siglo XXI. Sólo es necesario leer sin prejuicios sus casi 110 libros.

metapolítica, *Metapolitica hoc est Tractatus de Repubblica, Philosophice considerata* cuyo autor fue el monje cisterciense Juan Caramuel Lobkowitz nacido en Madrid en 1606 y fallecido en Vigevano (Italia) en 1682, de ahí[2] que el Fondo Caramuel se encuentre en esa ciudad de la Lombardía. Este texto es el primero del que se tiene noticias que utiliza el término "metapolítica". Fue redactado alrededor de 1650 y está en el Archivo Histórico diocesano de Vigevano. El profesor La Fata es, además, el continuador de la revista *Metapolítica* editada en Roma.

En cuanto al pensador ítalo-chileno Primo Siena, editó en estos años un libro liminar, *La espada de Perseo*, en donde sostiene que una de las tareas de la metapolítica es la crítica y desmitificación de la *criptopolítica* o la política de logias.

Dentro de la corriente hermenéutica se destacaron en este cuarto de siglo el belga Robert Steukers, el español Javier Esparza y el italiano Carlo Gambescia, sostenedores de una metapolítica que busque una salida y cambio de la política. Steukers es un incansable trabajador y difusor cultural: su revista *Synergies*, una incontrastable muestra de su enjundioso trabajo. Esparza es la cabeza más lúcida de la España actual y su trabajo *Curso general de disidencia* (1997) conserva todo su vigor. En cuanto a Gambescia, su libro *Metapolítica: otra visión sobre el poder* (2007) se transformó en un texto de consulta.

Finalmente, la corriente culturalista dio infinidad de pensadores y trabajos sobre la metapolítica. Se pueden consultar con mucho provecho los artículos de Alain de Benoist, Marco Tarchi, Alessandro Campi, Alexandr Dugin, Paul Gottfried, Ernesto Araujo, etc. Esta corriente, seguramente la más productiva, no editó ningún tratado específico pero es la que generó desde el marxismo el mayor número

2 En una carta de 1645 al padre Gassendi, el gran objetor de Descartes, cuenta que su madre era de Bohemia y su padre de Luxemburgo: "Matre Bohema et patre Lutzelburgensi natum". Se trata de Lorenzo Caramuel y Catalina de Frisia. Un signo evidente de que esta disciplina no es tomada en serio, es que aquellos que dicen estudiarla, luego de un cuarto de siglo de actividad siguen afirmando, como el francés Octave Larmagnac-Matheron en un trabajo publicado el 12 de abril de 2021, que el primero que usó el término fue Joseph de Maistre, y el italiano L. Bazzicalupo sostiene que fue Alfred Schlöser. Con estos salvavidas de plomo es muy difícil no hundirse.

de trabajos. Así, Alain Badiou en *Compendio de metapolítica* (2010) va a sostener que metapolítica es una etiqueta para aquellos modos políticos que buscan cambiar las prácticas políticas establecidas. Giacomo Marramao, por su parte afirmará que la metapolítica tiene la exigencia de identificar tanto en el área de la política mundial, regional como nacional, la diversidad ideológica tratando de convertir dicha diversidad en un concepto de comprensión política. Desde México apareció en el ámbito universitario la revista *Metapolítica*, dirigida por el profesor César Cansino de corte socialdemócrata, que se puso como objetivo aquel de Badiou, "*reestructurar la cara visible de lo público*".[3]

En el año 2007, con justa razón observó el profesor Carlo Gambescia al comienzo de su libro: *"La metapolitica non e una disciplina accademica. Per quanto ne sappiamo, non esistono, almeno in Italia, cattedre di metapolitica. Senza ombra di dubbio il suo campo di studio rinvia alla filosofia politica*". Pero pasaron catorce años y vemos que en la Universidad de Navarra comenzaron a dictarse cursos sobre metapolítica orientados a mostrar que tanto la nueva izquierda como la nueva derecha comparten su preocupación por la metapolítica. Al tiempo que se afirma que las dos ramas de la metapolítica son la desmitificación de presupuestos políticos y la construcción de comunidades.

De las universidades iberoamericanas la única experiencia es la que tuvimos oportunidad de realizar en la Universidad de Feria de Santana (Brasil, 2013) bajo la dirección del filósofo Nilo Reis. Sería de desear que nuestras universidades imiten el ejemplo para una mejor comprensión y profundización de la disciplina.

Como rareza académica se editó en Colombia en el año 2019, *Martin Heidegger. Metapolítica: Cuadernos negros (1931-1938)*.[4]

El lado negativo de la metapolítica apareció cuando comenzó a utilizarse el término sólo como rótulo. Así se reeditó en 2008 el libro de Peter Viereck, *Metapoitics: the roots of the Nazi mind* (1941), un verdadero dislate en el uso del término. En el mismo sentido pode-

---

3 En esta revista me publicaron el trabajo "¿Qué es metapolítica?", N° 6, 1998.

4 Quesada Martín, Julio (2019). *Martin Heidegger. Metapolítica: Cuadernos negros (1931-1938),* Editorial Aula Humanidades, Colombia.

mos caracterizar el libro de Daniel Estulin, *Metapolítica: transformación global y guerra de potencias* (2020) que confunde geoestrategia con metapolítica. Así también el de Juan Acerbi, *Metapolítica: enemigo público, poder y muerte civil en la tradición republicana* (2018), que no tienen nada que ver con la metapolítica.

Han aparecido además muchos trabajos que usan el término como una mera etiqueta o rótulo. Esto confunde al lector desprevenido que termina "comiendo gato por liebre". En realidad, lo que hacen estos autores es mentir con el título, pensando que ello les puede dar mayor difusión o prestigio. Mentir desde el título de un libro me parece de una ruindad execrable.

Hoy la metapolítica en tanto que pluridisciplina se abre a un mundo de significaciones que no puede encerrarse en una fórmula, aunque para nosotros la mejor sigue siendo: *"El estudio de las grandes categorías que condicionan la acción política"*. A esta tarea, la forma óptima de acceder es a través del ejercicio del disenso, que no es otra cosa que la capacidad metodológica y existencial de proponer otro sentido a lo dado y aceptado por el *statu quo* reinante. Como alguna vez dijo el presidente checo, Valclav Havel: *"El disidente no aspira a cargos oficiales ni busca votos. No trata de agradar al público, solo puede ofrecer su pellejo"*.

El disenso como método no les está permitido a los observadores del mundo y sus problemas sino a los comprometidos con el mundo y sus problemas. El disenso como acceso más genuino a la metapolítica encierra una dimensión existencial irreductible al libro, pues exige la acción. Pero, ¿qué acción? La acción sobre la política (*la politique*) y no sobre lo político (*le politique*). Esto último está reservado para la filosofía política, como históricamente ha sido. Esta distinción, vuelta clásica, fue enunciada modernamente por Carl Schmitt, Julien Freund y Cornelius Castoriadis: *"Los griegos inventaron la política como organización de lo político. En tanto que lo político (el poder) se posee o no. (…) Lo político dice quién hace la ley, y esto es anterior, necesariamente, a toda ley (a la política)."*[5] *"La política debe de estar al servicio de lo político. Si lo político (un proyecto de nación) desaparece y es sustituido por lo económico,*

5 Castoriadis, Cornelius (2006). *Lo que hace Grecia,* FCE, México, p. 348.

como tiende a suceder hoy, la soberanía colectiva se extingue",[6] afirma magistralmente Javier Esparza. Lo político radica en el poder y este se expresa a través de "la decisión" y se funda en la autoridad. La política es práctica, es un arte todo de ejecución, dijera Perón. Y el eminente Negro Pavón afirma: *"A lo político le correspondía hacer cumplir el derecho, las reglas del orden natural universal en el que se insertan los órdenes sociales dentro de sus espacios concretos. Y la política se constituyó como una forma específica de la acción humana relativa a lo político, el orden de la vida en común, colectiva, como distinto formalmente del orden de lo sagrado*".[7]

La metapolítica se ocupa fundamentalmente de las categorías que se presentan neutrales políticamente (derechos humanos, progreso, homogenización, multiculturalismo, etc.) desenmascarando intereses de grupos o *lobbies* que intervienen en el poder. Esto último lo hace cuando trabaja sobre la criptopolítica. Al mismo tiempo que intenta la desmitificación del pensamiento único y políticamente correcto, vocero del proyecto de globalización. Afirma al respecto el pensador croata Tomislav Sunic: *"Por políticamente correcto se entiende el eufemismo tras el cual se esconde la censura y la autocensura intelectual*".[8]

Así están dadas las cosas en esta neodisciplina. Siguen existiendo tres corrientes que la trabajan muy seriamente y algunos intentos universitarios de normalizarla como disciplina académica (el politólogo César Cansino en México, el filósofo Nilo Reis en Brasil y el sociólogo Carlo Gambescia en Italia). Así vemos en los hechos cómo desde tres disciplinas distintas se produce una aproximación a la metapolítica, lo que quiere decir que es una "ciencia buscada". Pero al mismo tiempo, observamos varias tentativas espurias tanto de demonización como de endiosamiento, según sean los intereses políticos a los que responden sus autores.

---

6 Esparza, José Javier (1997). *Curso general de disidencia,* El Emboscado, Madrid.

7 Negro Pavón, Dalmacio (2010). "El azar, concepto metapolítico," Real Academia de las ciencias morales y política de España, Madrid, sesión del día 4 de mayo.

8 Sunic, Tomislav (2008). Conferencia sobre "Génesis de lo «políticamente correcto»: la perspectiva léxica, jurídica y política".

2. Metapolítica: los comienzos de una disciplina

El primero en descubrir que en el Fondo Caramuel se encontraba un texto titulado *Metapolitica hoc est Tractatus de Repubblica, Philosophice considerata*, cuyo autor tal como mencionamos más arriba era el monje cistreciense Juan Caramuel Lobkowitz nacido en Madrid en 1606 y fallecido en Vigevano (Italia) 1682, fue el profesor Gustavo Bueno Sánchez, que consignó los datos en las páginas de *Filosofía en español* que lleva adelante la fundación Gustavo Bueno de Oviedo (Asturias). Este texto es el primero del que se tiene noticias que utiliza el término "metapolítica", fue redactado alrededor de 1650 y fue recuperado, tras una solicitud nuestra, del Archivo Histórico diocesano de Vigevano por el profesor Aldo La Fata, un gran estudioso de la metapolítica, perteneciente a la escuela tradicionalista de Silvano Panunzio de Roma.

Nosotros hemos podido, hasta ahora, leer superficialmente el texto y observamos que la división por temas que realizó La Fata es la correcta, a la que sólo hemos agregado la mención de una introducción de cuatro páginas. Hela aquí:

Número de archivo: 120
Título: Caramuelis, *Metapolítica, hoc est Tractatus de Re publica, philosophice considerata*
Elementos cronológicos
Contenido:
El manuscrito está subdividido en:
1) Una introducción de cuatro páginas
2) Ens Politicum
- Disputatio I. De Veritate Politica
- Disputatio II. De Bonitate Politica
- Disputatio III. De Unitate Politica
- Substantia Politica
- Disputatio IV. De Materia Prima Politica
- Disputatio V. De Unione Politica
- Disputatio VI. De Forma Politica
- Disputatio VII. De Subsistentia Politica
- Quantitas Politica

- Disputatio VIII. De Numero et Continuo Politico
3) Qualitas Politica
4) Reliqua Praedicamenta Politice Examinata
Descripción extrínseca
Unidad documentaria cc. 43
Notas comprensivas
Lengua: latín y griego
Notas al margen
Clasificación
1.1.2
Signatura
F.C. Busta 10, fasc. 4

Ya en el título mismo desliza Juan Caramuel qué entiende por metapolítica: un tratado sobre la cosa pública considerada filosóficamente. En la introducción, que es la parte definitoria del tratado, establece la equivalencia entre *polis* y *civitas.* Nos habla de la *politikón pan = política universitas = política total,* que entiende como *"ciudadanos sumados, en cierto modo, a un solo cuerpo moral"*. Así, la *civitas* es el hombre místico como el hombre es *civitas* mística que, entre sí, se sirven en todos sus modos por analogía. De modo tal que la *polis* es, como mostramos, una especie de magno hombre místico, y el hombre, en cierto sentido, *pólisma*, o sea, una pequeña *civitas*.

La política reviste para Caramuel un doble carácter: privada y pública. La pública es llamada, en general, *politeía* y la privada *politeía monosikè*, o como es llamada por otros*, monasiké a mónos,* que significa "solo" y *mónas* que significa "unidad". De donde viene que *monasérion* es el lugar de la política monástica. Entre la política pública y la privada se encuentra la economía, que no es tan universal como la pública ni tan particular como la privada. En la combinación de las tres se mueve la metapolítica.

El objetivo de la política es sedar las pasiones y las perturbaciones mientras que el de la pseudopolítica, afirma Caramuel, con políticos avaros, con ideas lascivas, llenos de discursos. ¿Acaso no hay algo de antipolítico en todo esto? Y termina diciendo: *"Ad Metapoliticam, quam trajere hoc libro desidero. ¿Et quid metapolítica est? Poli-*

tica subtiliter examinata. Scientia Civilis discussa sublimiore método et speculationibus altioribus dilucidata". (*"Deseo dedicar este libro a la metapolítica. ¿Y qué es la metapolítica? La política sutilmente examinada. Ciencia civil que examina con el más elevado método y dilucida especulativamente las más altas cosas"*.)

El carácter de ciencia civil que le otorga a la metapolítica la hace estudiable más allá o, si se quiere, más acá de la teología, que todavía a mediados del siglo XVII (que es cuando escribe Caramuel), tenía un peso enorme en los planes de estudio e investigación. A ello hay que agregar el carácter de analítica, de examinadora con un método más elevado, que Caramuel no explica pero que a lo largo del trabajo desarrollará como el de la clásica *disputatio* medieval. Y finalmente nos encontramos con la recuperación del pensamiento especulativo. Esto es, el pensamiento que refleja a manera de un *speculum = espejo,* la realidad tal como se nos presenta. Es decir, que la metapolítica no se limita a un método, aun cuando sea el más elevado según Caramuel, sino que se complementa con el esclarecer especulativo. Es la reflexión y la penetración de la inteligencia en los problemas políticos más elevados la que corona la tarea de la metapolítica.

Y como para que no queden dudas acerca de esta vinculación entre metapolítica y metafísica, inmediatamente después, cuando comienza el tratado y hablando del ser de la política (*ens políticum*), afirma: *"Así pues, el ser de la política es cualquier cosa que a la república pertenece pero que tenga propiedades análogas a la verdad, la bondad y la unidad"*. Es decir, Caramuel vincula directamente la especulación metapolítica a los trascendentales del ente, que en metafísica es uno de los puntos de más difícil elucidación.

Sin ir más lejos, un filósofo de la talla de Eugen Fink[9] (1905-1975) pudo decir hablando de Nietzsche que: *"El punto de partida fundamental de la metafísica es intramundano y cuádrupe (on, hen, agathon alethes o ens, unum, bonum, verum). Es difícil explicar de dónde procede este cuádruple respecto*".[10] Ahora bien, si un filósofo

9 Forma parte de la misma generación de grandes filósofos alemanes como Max Müller, Joseph Pieper, Otto Bollnow, Arnold Gelhen, que fueron eclipsados por el "mago de Friburgo".

10 Fink, Eugen (1966). *La filosofía de Nietzsche,* Madrid, Alianza, p. 264.

como Eugen Fink sostiene sin avergonzarse que es difícil este tema de los trascendentales, ¿qué queda para aquellos que pretenden hacer metapolítica sin filosofía? La metapolítica se ocupa de especular sobre las grandes categorías que condicionan la acción política, que por su naturaleza es siempre política pública. Y en ese momento la metapolítica se transforma en la gran opositora a la criptopolítica o política privada o de logias, como tan bien lo ha resaltado en nuestra América, Primo Siena.

Dado que este es (al menos no tenemos noticias en contrario) el primer trabajo que se realiza sobre el texto de Juan Caramuel, invitamos a todos aquellos interesados en esta multidisciplina a continuar la tarea.

Respecto de los antecedentes históricos cercanos, el primero fue el ginebrino Juan de Lolme (1740-1806) y el segundo, el alemán Johann Georg Schlosser (1739-1799). Casado con la hermana de Goethe, fue uno de los representantes más eruditos de la Ilustración alemana y el término "metapolítica" designa para él la totalidad de los presupuestos y correspondencias que fundamentan la acción política. Un lector de Schlosser, como fue W. Dilthey, interpretó el término como metafísica social, pero esa traducción errónea e injustificada del término –pues subordina los principios de la política a la metafísica, cuando los principios de la política son originarios de ella–, hizo que la utilización del término "metapolítica" quedara descalificado y raleado en su uso académico.

El primero que contemporáneamente lo utilizó hace casi un siglo (1928) fue el filósofo alemán Max Scheler en la Escuela Superior Alemana de Política. Todo esto lo encontrará el lector interesado en el presente libro.

3. Razones para hacer metapolítica

(Una mera aclaración: de Bue a Bue)

Tuvimos el honor en el mes de octubre de 2012 de presentar nuestro último libro, *Disyuntivas de nuestro tiempo. Ensayos de metapolítica* en la Escuela de filosofía de Oviedo que dirige el filósofo don Gustavo Bueno, la más emblemática cabeza filosófica en lengua

española hoy día. Y don Gustavo se tomó el trabajo[11] no sólo de estar presente sino que, además, escribió un largo artículo sobre la metapolítica en donde afirma, *mutatis mutandis*, que la metapolítica es sólo un rótulo, que no se puede presentar como una inter o multidisciplina y que es algo confuso, oscuro y caótico. Hablando en criollo: quitó todo valor a esta disciplina.

¿Qué podemos hacer nosotros para mostrar lo contrario y no malquistarnos con tan significativo filósofo? Aducir razones, mostrar razones, explicar qué se está haciendo y cómo se hace. Y que después el lector saque sus propias conclusiones. Eso es todo.

El significado de los términos en filosofía, cuando no se sabe bien a qué atenerse, se busca primeramente en su acepción etimológica. Esto lo enseñan desde Platón y Aristóteles hasta Heidegger, Zubiri y Wagner de Reyna. Así, la metapolítica es un término compuesto por el prefijo griego *methá*, que puede traducirse por *"más allá de"* y el sustantivo "política". Nosotros no lo asociamos ni a Andrónico de Rodas, quien fue el que inventó el término "metafísica" para designar los libros de Aristóteles que venían después de la física, ni a nada que se le parezca. Metapolítica significa el estudio de aquello que está más allá de la política, o mejor aún, lo que está "más acá de la política" y que, de alguna manera, condiciona la acción política. Un mundo categorial que no se percibe en forma inmediata sino sólo por sus efectos.

Y lo que está "más acá" de la política son las grandes categorías que condicionan la acción política. Hoy día, igualitarismo, homogeneización, uniformidad, multiculturalismo, memoria, progreso, decrecimiento, consenso, derechos humanos, crisis, decadencia, pluralismo, relativismo, interculturalismo, participación, universalidad, mundo único, grandes espacios, etc. Categorías que no son estudiadas por la filosofía política, pues como observó agudamente Leo Strauss, la filosofía política después de la Segunda Guerra Mundial se transformó en ideología política. Así hoy la filosofía política quedó reducida ya al marxismo, al liberalismo, a la socialdemocracia, a la democracia procedimental, etc. Pero tampoco están estudia-

11 Quiero agradecer a don Gustavo Bueno el trabajo que se ha tomado en leernos y refutarnos, pues gracias a ello salió esta respuesta, que creo que echa un poco de luz sobre el tema.

das, estas megacategorías por la filosofía política clásica en los textos de Aristóteles, santo Tomás, Hobbes, Locke, Maquiavelo. No. Estas categorías son un producto de nuestro tiempo y con ellas tenemos que lidiar. *"Hic Rodhus hic saltus"*, dice Hegel. Esta es la tarea del filósofo. En la cancha se ven los pingos. El verdadero filósofo es el que puede especular sobre la realidad. De los libros que se encarguen los investigadores, que hay muchos, muy buenos y muy bien pagos por el Estado. La metapolítica no invalida la filosofía política sino que se sitúa fuera de la política en un *methá* que significa un *"más acá"* de la política. Don Gustavo escribe un extenso artículo donde en un 70% se ocupa de analizar agudamente el uso del término en Juan Lolme (1740-1806) por ser el primero que lo utilizó. Pero una semana después, su hijo Gustavo Bueno Sánchez, tan buen filósofo como el padre, me escribe diciéndome que encontró que el madrileño Juan Carumel (1606-1682) fue el primero que utilizó el término "metapolítica". Lo que muestra que lo importante no es quién descubrió la inmortalidad del cangrejo sino, si el cangrejo realmente es inmortal.

A nosotros nos interesa el estudio y los estudios de metapolítica hoy, *hic et nunc.* El resto es "cartón pintado". Tarea que dejamos para los historiadores. Vincular la metapolítica a la metafísica de la política es un gravísimo error que cometen todos aquellos que no distinguen en forma clara y distinta entre lo político y la política. Esta es una distinción liminar que introducen dos filósofos de la política contemporáneos como lo fueron Julien Freund y Cornelius Castoriadis. Así, afirma este último: *"Los griegos no inventamos lo político (el tema del poder) sino la política (la organización de dicho poder)"*. Esta distinción es la que da origen a la moderna polemología o disciplina que estudia los conflictos.

En nuestra opinión, el que intenta hacer metapolítica dirige sus investigaciones en torno de la política y no de lo político. Hay dos posturas claras respecto de lo que sea la metapolítica**:**

1) La de aquellos que se ocupan de desmitificar la criptopolítica. La política de consensos entre los *lobbies*, entre los poderosos. La política de las oligarquías partidocráticas;
2) la de los que quieren entender por qué se actúa cómo se actúa hoy en política. Cuáles son los condicionamientos últimos.

Lo difícil de la metapolítica es que no especula sobre "lo que debe ser" sino sobre la realidad política tal como se da, sobre lo que es, más lo que puede ser. Sobre ese conflicto entre acto y potencia en que se despliega la realidad y sobre lo que no hay nada escrito. Hoy hay un cúmulo enorme de pensadores de mayor o menor enjundia intelectual que se están ocupando del tema. Entre los más destacados figuran Alain Badiou, Michel Maffesoli y Alain de Benoist en Francia; José Javier Esparza y Juan Bautista Fuentes en España; César Cansino y Ernesto Serrano en México; Primo Siena, Giacomo Marramao, Marcelo Veneziani, Aldo La Fata, Carlos Gambescia en Italia; Fernando Fuenzalida Vollmar en Perú y Jacek Bartyzel en Polonia. ¿Podemos afirmar de todos estos autores que son confusos, oscuros y caóticos? "*Chi lu sa",* diría el tano.

Cuando presentamos la metapolítica como una pluri o multidisciplina es porque tiene en común, en algún punto, el mismo objeto de estudio. Hablando en forma escolástica, el objeto propio son las grandes categorías que son analizadas desde sus distintas ópticas. Y el método que no es otro que el hermenéutico-disidente, en tanto que va y se atiene a las cosas mismas. A la realidad, y la describe lo mejor y más adecuadamente posible.

Pero como la metapolítica no es una mera disciplina filosófica que se agota en la simple descripción del objeto de estudio sino que busca una incidencia, una salida en la política, exige por esto último, un paso más que es el ejercicio del disenso como método, la ruptura con la opinión, como gustaba decir Platón. Y el disenso como método nos viene a decir que existe otra visión y versión a lo políticamente correcto que es alternativa al pensamiento único. De modo tal que el objeto propio (las "megacategorías") y el método específico (fenomenológico-disidente) nos garantizan la existencia de esta pluridisciplina.

Para finalizar vaya la opinión del estudioso Primo Siena, en el prólogo a mi libro *Teoría del Disenso*: *"La metapolítica se propone reposicionar en su lugar natural la política auténtica, noble, entendida además como operatio ética y estética que se traduce en la acción concreta. De aquí su contraposición radical a la criptopolítica, expresión de los poderes fácticos, turbios y sombríos. Ahora bien, tu teoría del disenso, concebido como un pensamiento alternativo que franquea el*

laberinto del pensamiento político corriente, indica un método eficaz para desenmascarar la criptopolítica y reposicionar mediante el análisis metapolítico, la política auténtica (Arte y doctrina según Platón)".

Respecto de Iberoamérica, nosotros somos fundadores de la metapolítica y podemos decir, salvando la distancia, como Aristóteles dijo respecto de la lógica: "*Respecto del razonamiento = syllogízesthai no contábamos en absoluto con nada anterior que mereciera mencionarse, sino que estuvimos trabajando durante largo tiempo investigando a base de esfuerzo*". (Ref. sofísticas, 184 a 10-b3)

En estos últimos años aparecieron una veintena de autores estudiando algunos aspectos de la disciplina. De entre todos se destaca el libro del sociólogo italiano Carlo Gambescia, *Metapolítica. L´altro sguardo sul potere* (2009).

En definitiva, la metapolítica parte como el razonamiento dialéctico de Aristóteles de opiniones establecidas = éndoxa, pero en este caso para refutarlas pues su tarea comienza con la ruptura de la opinión. Es cierto que no produce un conocimiento científico sino uno probable, pero de validez universal y su lugar propio es la discusión, el ámbito de las opiniones contrapuestas. Su ley es no decir nada contradictorio, pues no queda limitada a sí misma, como la filosofía política, sino que busca una salida a "otra política" distinta de la vigente. Para ello es necesario el ejercicio permanente del disenso, que como su nombre lo indica nos ofrece "otro sentido". De modo que, interpretación y búsqueda del sentido de las grandes categorías que condicionan la acción política, nos parece el método más adecuado.

4. Metapolítica y conocimiento

La metapolítica no es una ciencia acabada en el sentido aristotélico del término sino una búsqueda de la ciencia. No es un conocimiento sólo por las causas sino que es un conocer por dialéctica, ese vaivén infinito del hombre que pregunta.

Claro que no es la dialéctica moderna (Hegel, Marx *et alii*) un proceso que a través de obstáculos conduce necesariamente a un fin, sino que es la dialéctica en el sentido clásico (Sócrates, Platón, Aristóteles), un preguntar abierto propio de los diálogos, a los que, a lo mejor, no se llega a ninguna conclusión.

Cuando nosotros elegimos las grandes categorías que condicionan hoy la acción política, lo hacemos a partir de la vigencia de dichas categorías y no a partir de la analítica del lenguaje. Consenso, derechos humanos, multiculturalismo, para Iberoamérica además indigenismo, progreso, homogeneización, mundo único, crisis, memoria, pensamiento único, uniformidad, etc. Inmediatamente oponemos disenso, derecho de los pueblos, criollismo, decrecimiento, identidad, mundo plural, decadencia, historia, pensamiento alternativo, pluralidad, etc.

Estas categorías no se deducen ni de la sustancia ni de los modos de predicación sino que son impuestas por la propia realidad que padecemos. La metapolítica en el momento de describirlas ya las está discutiendo y en un acto de disenso permanente, como método de la metapolítica, propone otras.

El diálogo siempre abierto es eso: discusión. Lo peor que puede ocurrirle a un diálogo es aplicarle la ley del Ilustrado conversador: *"O que impede o diálogo não deve ser dito"*.

La metapolítica no es la primera en la serie del saber, sino que presupone otras ciencias, disciplinas e investigaciones. Pertenece a las ciencias que tienen que buscarse.

Capítulo II

El concepto de metapolítica

1. Qué es metapolítica

Corresponde antes que nada ofrecer algunas breves noticias sobre la utilización histórica del término "metapolítica". Según el profesor Gustavo Bueno (h), quien historió más exhaustivamente el término, el primero que lo utilizó fue el ya mencionado madrileño Juan Carumel (1606-1682),[12] luego el ginebrino Juan de Lolme (1740-1806)[13] y en tercer lugar el alemán Johann Georg Schlosser (1739-1799). Casado con la hermana de Goethe, fue uno de los representantes más eruditos de la Ilustración alemana y el término "metapolítica" designa para él la totalidad de los presupuestos y correspondencias que fundamentan la acción política. Un lector de Schlosser como fue W. Dilthey interpretó el término como metafísica social y esa traducción errónea e injustificada del término, tal como dijimos más arriba, hizo que la utilización del término "metapolítica" quedara descalificado y raleado en su uso académico.

Hace casi un siglo (1927), en la Escuela Superior Alemana de Política, el filósofo Max Scheler, la mente más fértil de aquella hora al decir de Ortega y Gasset, sostenía en la conferencia titulada "El hombre en la etapa de la nivelación": "*Y aunque pasen muchos años aún hasta que esta elite incipiente, hoy todavía demasiado restringida a la crítica de la cultura, esté madura para la realidad de la vida de manera que sea capaz también de aparecer en el espíritu de nuestra*

12 Los manuscritos inéditos sobre metapolítica del fraile Carumel están en el Archivo Histórico diocesano de Vigevano en la provincia de Pavía, en el estante II, carpeta XV. Es también autor de *Metalogica: disputationes logicae* (Frankfurt, 1654).

13 El suizo Juan de Lolme utiliza el término "metapolítica" sólo en una nota al pie de página de su comentario a la Constitución de Inglaterra de 1771 en donde afirma: *"Si el lector prefiere, (estos asuntos) pueden pertenecer a la ciencia de la metapolítica, en el mismo sentido que decimos metafísica"*.

política, a fin de suplantar a los gobernantes y mantenedores de la presente conducción alemana".[14] La idea que se desprende de esta cita es que el trabajo intensivo en el orden cultural es condición previa y necesaria para la toma del poder político. He aquí la primera acepción de metapolítica como mera actividad cultural que precede a la acción política.

Pocos son los que saben que este es el antecedente más lejano de la noción de metapolítica que comenzó a manejarse y conocerse públicamente a partir de 1968 por un grupo cultural francés conocido como *nouvelle droite*. Su animador principal va a atribuir, no a Scheler sino al marxista italiano Antonio Gramsci, la paternidad de la idea al sostener explícitamente que: *"Gramsci ha mostrado que la conquista del poder político pasa por aquella del poder cultural"*.[15]

Así pues, la metapolítica en una primera acepción significa la tarea de desmitificación de la cultura dominante cuya consecuencia natural es quitarle sustento al poder político para, finalmente, reemplazarlo, y para esto último hay que hacer política. Y acá surge la paradoja de la *nouvelle droite*, desde este punto de vista, y es que adoptando esta primera acepción ha querido desarrollar metapolítica sin política. Así lo afirma enfáticamente su fundador cuando sostiene: *"Donde nosotros hemos siempre situado nuestra acción es sobre un plano metapolítico o transpolítico, a la vez cultural y teórico, y es ésta una vocación que no sabríamos cambiar"*. (Benoist, 1982, 11) Sobre este tema, el politólogo Marco Tarchi de la Nuova Destra italiana observa que la ND no lleva a cabo ninguna acción política partidaria pues considera que los partidos políticos han sido superados en poder e iniciativa por los megaaparatos massmediáticos y que, es allá, donde esta corriente de pensamiento intenta llevar adelante la lucha. No obstante, esta acertada observación, el hecho de autolimitarse y limitar la metapolítica a una tarea cultural sin proyección política reduce a esta corriente a una especie de torre de cristal cartesiana en donde la competencia por sutilezas teóricas reemplaza, en sus cultores, al compromiso con la realidad política de su *genius loci*.

---

14 Scheler, Max (1960). *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, p. 189.

15 Benoist, Alain de (1982). *Orientations pour des années décisives*, La Labyrinthe, París, p. 12.

Una segunda significación del concepto de metapolítica la encontramos en la convergencia, sobre este tema específico, de las corrientes hermenéuticas y analíticas. La filosofía hermenéutica, al tener la preocupación por la historia de los conceptos que lleva a cabo a través de la reflexión sobre el lenguaje con el rescate del "contexto" de los conceptos políticos en tanto condición indispensable para comprender, converge con la crítica analítica de los conceptos, con la diferencia que esta última tiende a la adopción de un lenguaje conceptual unívoco como el de las ciencias duras. Manfred Ridel, discípulo y continuador de Leo Strauss, afirma esta coincidencia explícitamente al sostener que: *"La metapolítica exige una analítica de los conceptos en el sentido de una reflexión hermenéutica y analítica de las actuales opiniones políticas preconcebidas, que es la que ha de abrir el acceso a una política sin metafísica política*".[16] Vemos pues, claramente, cómo la intención de esta línea interpretativa consiste en intentar la disección de las opiniones políticas preconcebidas a través del análisis del lenguaje político pero sin predicación de existencia, presupuesto metafísico de la filosofía analítica. Esto es, una filosofía sin metafísica.

Se observa en esta segunda acepción de metapolítica una paradoja irresoluta, pues en tanto que hermenéutica sabe que toda interpretación presupone una valoración y en tanto que analítica, se autolimita al terreno exclusivamente neutral-descriptivo con el agravante de la suspensión del juicio de valor como consecuencia de la no predicación de existencia. Esta concepción de la metapolítica tendiente a eliminar toda filosofía política de la política no deviene otra cosa que la justificación del *statu quo* reinante.

Una tercera acepción de la metapolítica está dada por lo que se denomina *tradicionalismo*, corriente filosófica que se ocupa del estudio de un supuesto saber primordial común a todas las civilizaciones. Este tradicionalismo, que por definición es suprahistórico en la medida en que el mito constituye el elemento primario a partir del cual se parte hacia el conocimiento de la tradición única, se diferencia de la tradición particular de los diferentes pueblos como historia de valores a conservar y realizar. Esta tradición hace presente el pasado para proyectarlo hacia el futuro. Mira más bien al futuro que al pasado. Tradición, en el sentido usual, es proyección del pasado valioso en el

16 Riedel, Manfred (1976). *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires, p. 8.

presente. En cambio, para el tradicionalismo filosófico cuyas figuras emblemáticas son Guenón, Schuon, Evola, Capra, Coomaraswamy, etc., la tradición es entendida en un sentido ahistórico o metahistórico. El máximo representante de esta corriente, en este tema, es el italiano Silvano Panunzio quien en su obra *Metapolítica: La Roma eterna e la nuova Gerusalemme* (1979) se ocupa detalladamente de los fundamentos de la metapolítica y su funcionalidad en nuestro tiempo.

Sin embargo, es su continuador el agudo pensador ítalo-chileno Primo Siena, quien mejor define esta significación de metapolítica cuando sostiene: "*Trascendencia y metapolítica son conceptos correlativos, por ser la metapolítica veraz expresión de una ciencia no profana y más bien sagrada: ciencia que por lo tanto se eleva a la altura de arte regia y profética que penetra en el misterio escatológico de la historia entendido como proyecto providencial que abarca la vida de los hombres y de las naciones. Por consiguiente, la metapolítica expresa un proyecto que –por la mediación de los Cielos– los hombres rectos se esfuerzan de realizar en la Tierra, oponiéndose a las fuerzas infernales que intentan resistirles*".[17] Se desprende de esta larga cita que para esta interpretación, la metapolítica es el fundamento último de la política y a la vez establece el paradigma en función del cual la política debe actuar. En definitiva, para esta línea interpretativa la metapolítica es la metafísica de la política.

Hemos visto tres claras acepciones de la noción de metapolítica, en primer lugar aquella de la *nouvelle droite* que pretende hacer metapolítica a secas, esto es, sin política. En segundo término, tenemos la postura analítico-hermenéutica que aspira a realizar metapolítica sin filosofía política. Y por último, tenemos la posición del tradicionalismo esotérico que intenta hacer metapolítica como metafísica política. Ante este cuadro, forzosamente sucinto, de la polémica en torno al medular concepto de metapolítica cabe preguntarse si las posturas son contradictorias, complementarias o si, en todo caso, existe la posibilidad de ofrecer otra acepción. Existe una cierta coincidencia entre las dos primeras corrientes en cuanto a que la metapo-

17 Siena, Primo (1995). "La metapolítica y el destino superior de nuestra América románica", conferencia en el *III Encuentro Iberoamericano de metapolítica,* Viña del Mar, agosto, p. 2.

lítica es una reflexión crítica acerca de los preconceptos de la política. En tanto que la diferencia entre ambas se encuentra en la relación entre metapolítica y política. Así, mientras la *nouvelle doitre* niega toda relación, la analítica-hermenéutica afirma que *"abre el acceso a la política"*. Se da en esta comparación una coincidencia metodológica y una disidencia de carácter funcional. Si comparamos ahora estas dos corrientes con la tercera, no existe ni siquiera una coincidencia de carácter metodológico, dado que el tradicionalismo no se propone un acceso metódico al saber metapolítico, sino que se limita a proponer un paradigma metapolítico –la ciudad primigenia como ciudad espiritual o *civitas dei*– a la actividad política. Y si bien hay una cierta coincidencia con la corriente analítico-hermenéutica en cuanto a que las dos otorgan funcionalidad política a la metapolítica, ambas entran en flagrante contradicción puesto que una propugna una política sin metafísica en tanto que el tradicionalismo alienta una metafísica política.

Conclusión

Sin pretender agotar el tema y al mismo tiempo evitar caer en un sincretismo acomodaticio nosotros proponemos la siguiente acepción de metapolítica. Como su nombre lo indica en griego *thá methá politiká*, la metapolítica es la disciplina que va más allá de la política, que la trasciende, en el sentido que busca su última razón de ser. Es una disciplina bifronte pues es filosófica y política al mismo tiempo. Es filosófica, en tanto que estudia en sus razones últimas las categorías que condicionan la acción política de los gobiernos de turno, pues "entiende la política desde las grandes ideas, la cultura de los pueblos, los mitos movilizadores de la historia".[18] Y es política, en cuanto busca con su saber crear las condiciones *"para suplantar a los gobernantes y mantenedores de la presente conducción"*, según palabras de Max Scheler.

Esta pluridisciplina exige un método y este puede ser el fenomenológico-hermenéutico, realizando la *epojé* (puesta entre paréntesis) de las opiniones pretéritas, preconcepturales o ideológicas, para in-

18 Vásquez Márquez, José A. (1996). "Encuentro de la América románica", en revista *Ciudad de los Césares*, N° 44, Santiago, p. 33.

tentar una descripción *eidética* (de los rasgos esenciales) lo más objetiva posible de los "hechos mismos". Para, en un segundo momento, pasar a la interpretación del lenguaje político. Hasta aquí coincidiríamos en parte con la segunda corriente, pero metapolítica para nosotros *"a contrario sensu"* que para ésta, no puede quedarse en el mero juicio descriptivo, sino que por su doble carácter de filosófica y política está obligada a emitir juicios de valor intentados. Y esto último, la emisión de juicio de valores, en la crítica cultural no conformista y contracorriente al discurso massmediático del *establishment,* es el mérito más significativo de la *nouvelle droite*.

En cuanto a la tercera acepción, la tradicionalista, creemos que la misma se vincula mucho más estrechamente tanto por su saber iniciático y esotérico como por su propuesta paradigmática a una teología política que a una disciplina reflexiva y exotérica como la metapolítica. Además, la metapolítica en cuanto disciplina, al menos bivalente, no es un pensamiento simplemente teorético sino que exige abrirse a la acción política como productora de sentido dentro del marco de pertenencia o ecúmene cultural desde donde se sitúa el metapolítico.

Resumiendo nuestra propuesta: tenemos una disciplina filosófica y política que puede utilizar con provecho el método fenomenológico-hermenéutico, pero que por su carácter plurivalente está obligada a emitir juicios de valor y no solamente juicios descriptivos. Al tiempo que por su propia índole exige el acceso a la política.

2. Metapolítica y tradicionalismo

Este trabajo tiene su razón de ser en dos motivos: Uno, a propósito de una carta de nuestro amigo el ítalo-americano Primo Siena sobre algunos puntos en disputa acerca de lo que entendemos por metapolítica.[19] Y dos, pretende dar a conocer, *aux parvenus au champ des études tradicionnelles*, una óptica poco conocida y mal

19 La metapolítica es una disciplina filosófica que se ocupa a través del método hermenéutico-disidente del estudio de las megacategorías que condicionan la acción política. Ver al respecto mi trabajo Buela, Alberto (1997). "¿Qué es metapolítica?" en revista *Disenso*, Nº 13, Buenos Aires, primavera; y en revista *Metapolítica*, Nº 6, México.

comprendida como es el sentido de tradición para Occidente, esbozado hace ya veinticinco años por Elías de Tejada, a propósito del tradicionalismo hispánico en un estudio excepcional en homenaje a Julius Evola.[20]

Los términos "tradición" y "tradicionalismo" han sido tomados, al menos, en dos sentidos diversos. Para el denominado *tradicionalismo filosófico* que se nutre con autores contemporáneos tan significativos como René Guénon, Julius Evola, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Ananda Coomaraswamy, Antonio Medrano y, en nuestro país, Vicente Biolcati, la tradición está edificada por un cúmulo de conocimientos que han constituido un saber primordial común a todas las civilizaciones. La elucubración sobre la sabiduría prístina es el objeto primero de esta corriente filosófica. Para ello recurre al estudio detallado de los más diversos textos sagrados o pseudosagrados de la Antigüedad buscando allí rastros, testimonios o trazas acerca del saber ancestral primigenio. Esta tradición, por principio, no está asentada en ninguna época histórica y es por ello ahistórica y de origen no-humano. Afirmamos que el tradicionalismo filosófico es ahistórico porque el objeto de su estudio, el saber primordial, no está ubicado en ninguna época histórica. Por lo tanto nos parece inadecuado pretender clasificarlo de metahistórico como sugiere Primo Siena. En todo caso podría decirse que este tradicionalismo es suprahistórico en la medida en que el mito constituye el elemento primario a partir del cual se parte hacia el conocimiento de la tradición única. Ella se puede encontrar en todos los pueblos. Así, Evola la encontró en India en la vía hindú del tantrismo de la mano izquierda, Guénon en el islamismo egipcio donde se rebautizó como *Abdel Wahed Yahia* o Coomaraswamy en los indios pieles rojas de los Estados Unidos.

La segunda acepción de tradición nos la ofrece el *tradicionalismo occidental* que se proyecta en Occidente bajo la forma de "tradiciones nacionales". Esta tradición no está fuera de la historia como la anterior versión sino inserta como *cosa valiosa* en la sangre viva de los pueblos. La tradición es acá entendida como traspaso de valores

20 De Tejada, Francisco Elías (1997). "Julius Evola desde el tradicionalismo hispánico", *Graal*, Madrid, junio.

de una generación a otra. Valores que dan sentido a la existencia de nuestras naciones dentro de la historia del mundo. Es indudable que esta tradición se nutre de una metafísica pero no ya como ciencia de los mitos en tanto que mitos sino como *"ciencia del ser en tanto ser y sus atributos esenciales"*, según la concibiera la filosofía griega y luego toda la *philosophia perennis*. Es la *prótes philosophías*, la filosofía primera. Porque: *"El problema del ser* –va a decir nuestro maestro Aubenque– *en el sentido de la pregunta ¿qué es el ser? es el menos natural de todos los problemas, aquel que el sentido común nunca se plantea, el que las tradiciones no occidentales jamás han barruntado ni rozado (...) es una pregunta eternamente aporética. Siendo ello así se concibe que el orden de la investigación para nosotros (quoad nos) sea inverso al orden del saber en sí, y que la humana filosofía no llegue nunca a identificarse con el orden que pertenecería a un saber más que humano"*.[21]

Y es acá, en la meditación sobre el ser en tanto ser, donde brilla con luz propia lo más gradado de la inteligencia occidental. Son los metafísicos *stricto sensu*[22] –desde Heráclito a Heidegger– los que han descubierto el sentido de *la alétheia = verdad* del ser del ente. Este camino es el más arduo y difícil al que la humana fortaleza pueda someterse. Caracterizado por los grandes místicos como *el de la noche oscura*. Kant decía: *"Es buscar un gato negro en una pieza oscura, cuando a lo mejor no existe"*. Nuestro Castellani hablaba de: *"Hombres raros que pretendían conocer las causas. De estos hombres algunos los han matado, otros los han desterrado y en general han sido pobres"*.[23]

Distinciones

En verdad, Elías de Tejada se limita a hablar de tradicionalismo español más que hispánico. Porque este último concepto supone una extensión mayor a la atribuida por nuestro autor cuando afirma: *"Nosotros, los carlistas, creemos en una tradición elaborada por nues-*

21 Aubenque, Pierre (1962). *Le probleme de l`etre chez Aristote*, PUF, París, p. 22.

22 Decimos *stricto sensu* porque hoy día se llama metafísico a cualquier iniciado de la *new age*.

23 Castellani, Leonardo (1951). *Elementos de Metafísica*, Dalia, Buenos Aires, p. 11.

tros mayores, no encarnada en un mito indemostrable". (de Tejada, 1997, 23) No es necesario ser muy sagaz para percatarse que, aun cuando pudieran existir carlistas en otras latitudes, el carlismo como *conditio sine qua non* de tradicionalismo está limitado a España. Ello nos obliga a nosotros, los hispanoamericanos, a realizar también el esfuerzo de explicitar nuestra tradición. Y para ello nada mejor que seguir distinguiendo.

El tradicionalismo español que tiene sus fuente teóricas en Juan Donoso Cortés, Juan Vázquez de Mella y más modernamente en de Tejada,[24] al definirse antes que nada como carlista y monárquico, posee una marcada connotación política. No sólo por sus autores emblemáticos –Donoso y Mella– políticos los dos, quienes le dan el tono al tradicionalismo español sino que, además, en el campo de su meditación filosófica se ocupa primordialmente del "derecho natural", disciplina con una proyección política incuestionable. Por el contrario, el tradicionalismo hispanoamericano no es político sino más bien cultural. No es ni carlista ni monárquico. Ni siquiera lo puede ser, dado que su primera manifestación política puede localizarse en los movimientos criollos de la Independencia y su oposición a la monarquía española. Pero cabe destacar que su fuente de existencia es muy anterior a la primera década del siglo XIX, y nace exactamente con el abrazo colosal que se dan en la lucha y en el lecho, ibéricos y americanos desde el momento en que Colón holló las playas de Guanahani. Para hablar con precisión nuestro tradicionalismo es metapolítico, pues quiere ser la explicitación de las "figuras o arquetipos" que ha dado América: el gaucho, el montubio, el ladino, el coya, el huaso, el cholo, el llanero, el charro, el borinqueño etc., quienes, siendo de genuina estirpe hispánica, nos distinguen de España y Portugal. *"Ni tan español ni tan indio*", diría Bolívar.

Este tradicionalismo tiene teóricos en cada uno de nuestros países, en la Argentina se destacan Sarmiento, Hernández y Lugones, quienes han explicitado más acabadamente la figura del gaucho y su contexto histórico-cultural. A ellos deben sumárseles "los costumbristas" como Justo P. Sáenz, Martiniano Leguizamón, Miguel Etche-

24 Se destacan además por sus trabajos, Rafael Gambra, el estadounidense Federico Wilhelmsen y el joven investigador Miguel Ayuso.

barne, Carlos Villafuerte y tantos otros. Lo mismo puede decirse de cada una de las casi veinte repúblicas y sus respectivos arquetipos que conforman esta Patria Grande que es Iberoamérica. Resumiendo, entonces, sostenemos que existen al menos tres tipos de tradicionalismos: el *filosófico*, fundamentalmente especulativo y ahistórico; el *tradicionalismo español* vinculado al carlismo y la monarquía española y el *tradicionalismo hispanoamericano* que es metapolítico pues se funda en la explicitación de las figuras o arquetipos que ha dado América.

3. Algo más sobre metapolítica

"Leer y entender es algo;
Leer y sentir, es mucho;
Leer y pensar es cuanto
puede desearse".

Eulogio de Letos

Una mirada sin valores recorre la vida cotidiana. Hoy los hombres están en condiciones de mirar todo lo que sucede en el mundo, pueden técnicamente recibir información de lo que acontece en el último rincón de la Tierra y aún fuera de ella. El hombre mira todo pero rara vez ve, y este es el problema.

El ser de las cosas es sólo accesible a un nivel más profundo de la doble percepción visual, sea micro o macrocósmica. A él no se llega como pretenden los "especialistas de lo mínimo" a través de una subdivisión infinita de los saberes que no les permite ver el todo de su disciplina, ni tampoco como propugnan los "tuttologos esotéricos de la nueva gnosis" a través de métodos infundados y arbitrarios como un atajo al saber. El acceso al ser de las cosas es lo más difícil de aprehender y requiere por tanto otras condiciones o instrumentos de acceso. Los viejos filósofos, esos filósofos oscuros que han jalonado la historia de las ideas sin la publicidad de un premio Nobel, hablaban del *hábito metafísico* como camino de entrada. Esto es, en tanto hábito, la práctica reiterada y regular en el uso de los primeros principios –de identidad, de no contradicción, etc.– del ser y del obrar y, en tanto metafísico, la utilización de las nociones últimas –de analogía,

participación, sustancia-accidente, potencia-acto, esencia-existencia etc.– para la captación del ser de los entes.

Los tratados de política desde los griegos para acá, pasando por *República* de Platón, *La Política* de Aristóteles, *De legis* de Cicerón, *De Civitas Dei* de san Agustín, *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, *El príncipe* de Maquiavelo, *Les six livres de la république* de Jean Bodin, *Leviatán* de Thomas Hobbes, *Tratado sobre el gobierno civil* de John Locke, *El contrato social* de J. J. Rousseau, *La filosofía del derecho* de Hegel, *El manifiesto comunista* de Marx-Engels, *Sobre el Estado* de Lenin, *El espíritu de la revolución fascista* de Mussolini, *Mi lucha* de Hitler, *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional* de Perón, por solo citar a los más significativos, nos hablan de las condiciones, instrumentos y objetivos de la política como ciencia del bien común general, pero poco o nada nos dicen acerca de las categorías que condicionan la acción política ni de lo que "está antes" de la política. En una palabra, poco nos dicen sobre la metapolítica, que es el saber interdisciplinario sobre el que queremos hablar algo más.

El eterno inconformista español, Pío Baroja, algo barrunta cuando afirma: *"La política no está basada más que exteriormente en principios doctrinales; en la realidad, se rige por un conjunto de intuiciones, de habilidades, de genialidades. Sigue siendo un arte hermético, como era para Bismarck, para Richelieu, para Fernando el Católico y para César"*.[25] Así, la inmensa mayoría de los teóricos de la política nos hablan en sus manuales y tratados de los principios doctrinales y casi nada nos dicen de ese *"arte hermético"* del que nos habla el vasco. Menos aún nos hablan de los poderes indirectos, de las grandes categorías que condicionan la acción política de los gobiernos de turno. De eso no se habla, porque se le niega todo saber científico. En el mejor de los casos se lo deja librado a intuiciones no desarrolladas. Y así, por ejemplo, intuimos que existe luego de la debacle financiera que comenzó en diciembre del 2008 con la quiebra del banco de los hermanos Lehman en Nueva York, un imperialismo internacional del dinero que se maneja libremente y por su cuenta más allá de los Estados. Sin embargo, la metapolítica como "más acá" de la política,

25 Baroja, Pío (1936). "La obscuridad del mundo", en *Rapsodias*, Espasa Calpe, Madrid.

siempre está presente. Está presente en las decisiones geoestratégicas, está presente en los proyectos o modelos que ejecutan los gobiernos o que les hacen ejecutar. Está presente, en definitiva, en el *"arte hermético"* de los que conducen los Estados. Por supuesto que algunos conductores (Napoleón, Bismarck, Perón, César) han escrito acerca de este *"arte hermético"* pero lo han hecho por analogía desde un saber como el arte de la conducción militar aplicado a la política. Pero el tema sigue en pie: ¿existe este arte hermético como disciplina enseñable? Nosotros creemos que sí, y que esta disciplina es la metapolítica.

La metapolítica tiene dos caras o aspectos bien determinados: uno, el estudio de las grandes categorías que condicionan la acción política (homogeneización cultural, pensamiento único, políticamente correcto, *light* o débil, monoteísmo del libre mercado, consenso como método, etc.) y otro, el *"arte hermético"* de la conducción (psicología de las masas, persuasión y discurso político, determinación del enemigo, *kairós* o tiempo oportuno, cultura mediática, *"el retiro de Dios"*, al decir de León Bloy, la sinarquía de que hablaba Perón, etc.). En este segundo aspecto aparece la categoría de "arcano" [26] entendida como secreto profundo que a la vez remoto e íntimo, con el que el metapolítico tiene que trabajar. Así, por ejemplo, si pretendemos explicar la estafa financiera internacional de finales del 2008 y sobre la cual están ciertos Estados (Grecia, España, Irlanda, Portugal) pagando las consecuencias, desde la politología o la economía vamos a recurrir a la teoría de las crisis periódicas del capitalismo, pero desde la metapolítica la podemos explicar a través de la noción de "arcano" que manejaron los Lehman Brothers *et alii.*

Hoy nuestros dirigentes, sobre todo los del "mundo bolita", los de las sociedades periféricas, necesitan de la metapolítica como el pez del agua para vivir, de lo contrario seguirán convalidando con su accionar decisiones tomadas en otro lado, en los centros de poder mundial, reñidas con la defensa de nuestros intereses más propios. Si pretendemos crear la Unión de naciones del sur (Unasur) o la Co-

26 Sobre la noción de "arcano" puede leerse con provecho el trabajo del filósofo peruano Wagner de Reyna (2000). *Crisis de la aldea global,* Córdoba, Argentina, El copista, pp. 227 a 232.

munidad suramericana de naciones o plantearnos qué funciones en vista a nuestros intereses nacionales debe cumplir el Mercosur, tenemos que manejarnos y otorgarle funcionalidad política a la categoría de "arcano", de lo contrario nuestra tarea será vana. Y para eso es necesaria la metapolítica.

Del mismo modo, al ser una pluralidad de naciones (diez en América del sur) y entendiendo que la política en el sistema de Estados nacionales en que vivimos tiene por finalidad el logro de la concordia interior y de la seguridad exterior, la metapolítica comprende la exigencia de identificar tanto en el área de la política mundial, regional como nacional, la diversidad ideológica tratando de convertir dicha diversidad en un concepto de comprensión política. Y ello es así, porque "nadie puede dar lo que no tiene" y nuestros dirigentes carecen de un conocimiento en profundidad de lo que acontece en el mundo. Específicamente *no entienden = no inteligen*, *intus legere = leer adentro,* no pueden leer adentro, en la oscuridad del mundo, para tomar el título del artículo de Baroja. Tienen avidez de novedades pero se agotan en ellas porque no las pueden repensar o elaborar desde ellos mismos. Esto es, no les pueden dar el carácter de genuino, de propio. Estas novedades siguen siendo en ellos un remedo, una mala copia de lo pensado por otros y para otros.

Heidegger y la metapolítica

Conviene acá recordar al mayor filósofo del siglo XX, Martín Heidegger, quien en su libro recientemente publicado en castellano *Metapolítica: cuadernos negros (1931-1938)*, somete a crítica al nacionalsocialismo y al bolchevismo por ser productos de la modernidad y pretende cambiar del primero la incapacidad de sus dirigentes. En el fondo, es la misma idea que enunció en 1927 Max Scheler en la Escuela Superior alemana de Política en una conferencia: *"Suplantar a los gobernantes y mantenedores de la presente conducción alemana"*.

Ya en 1920, cuando se forma el primer círculo en torno a Heidegger, él les dice que sus pretensiones no eran solo filosofar sino impactar socialmente. Y en carta a Karl Löwith, uno de los miembros del primer círculo, escribe en 1920: *"Yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi 'yo soy' –a partir de mi procedencia–, ambiente*

–nexos de vida espiritual, de todo fáctico, a partir de aquello que me es accesible como experiencia viva de aquel lugar en el que vivo–". Se ve cómo Heidegger parte de lo que nosotros proponemos como el principio existencial del disenso, que es "la preferencia de sí mismo", pero esa preferencia, para no ser una mera arbitrariedad, debe tener un anclaje en nuestro *genius loci*.

En sus "Reflexiones y guiños III" de *Cuadernos,* Heidegger enfatiza la importancia de ampliar el problema desde una metafísica del *Dasein* a una metapolítica del pueblo histórico: *"La metafísica del Dasein debe, de acuerdo con su estructura más interna, ahondarse y expandirse a una metapolítica 'del pueblo histórico'"*. Así, el poner el pensar en "acción" más la necesidad de reivindicar su "auténtico poder" es una preocupación fundamental de sus trabajos sobre la historia del ser, que intentan un poder soberano para la filosofía para que reine sobre la historia humana. Y es allí donde intentó desarrollar su proyecto metapolítico.

4. Lo políticamente correcto y la metapolítica

En estos días nos ha llegado desde varios lados un reportaje al militar franco-ruso, ahora devenido ensayista, Vladimir Volkoff, sobre lo políticamente correcto. Las respuestas que da Volkoff son acertadas pero insuficientes, pues limita lo políticamente correcto a un problema del decir: "*Circula a través de nuestro vocabulario. El vocabulario políticamente correcto es el principal vehículo de contagio*". Es cierto que lo políticamente correcto, en inglés denominado *political correctness*, tiene que ver con una forma de decir, por ejemplo, a un negro llamarlo "hombre de color", hablar de "interrupción del embarazo" en lugar de aborto, "invidente" en lugar de ciego. Pero hay que dar un paso más en busca de su fundamento, si no simplemente nos quedamos en la descripción del fenómeno. Así, lo políticamente correcto es todo eso que dice Volkoff: el *"todo vale"*, el cristianismo degradado, el socialismo reivindicativo, el freudismo antimoral, el economicismo marxista, el igualitarismo como punto de llegada y no de partida, la decadencia del espíritu crítico. Lo practican los intelectuales desarraigados, confunde el bien y el mal. Pero todo ello no alcanza para asir su naturaleza, esencia y fundamento. Incluso,

Volkoff afirma que *"es de imposible definición"*. Además, está el hecho bruto e incontrovertible de que existen temas y problemas políticos de mucho peso en la historia del mundo que no son tratados por ser políticamente incorrectos, por ejemplo, el poder judío en las finanzas internacionales y en los medios masivos de comunicación o el poder de las sectas e iglesias cristianas al servicio del imperialismo. Vemos con estos solos ejemplos cómo lo políticamente correcto no se limita al decir o al dejar de decir, como sostiene Volkoff. Además, hay temas y muchos, que no son tratados ni mediática ni privadamente por ser políticamente incorrectos: la jerarquía, el disenso, la disciplina, el arraigo, la pertenencia, las virtudes, el deber, el heroísmo, la santidad, la lealtad, la autoridad, etc.

Nosotros, sin embargo, creemos que lo políticamente correcto se apoya y tiene su fundamento en el denominado *pensamiento único*. Pensamiento que encuentra su justificación en los poderes que manejan y gobiernan este mundo terrenal y finito que vivimos hoy. Podemos definir lo políticamente correcto como la forma de hacer y decir la política que se adecua al orden constituido y al *statu quo* reinante. Es por ello que el simulacro y el disimulo, la amplia calle de la acción y el discurso político contemporáneo tiene en lo políticamente correcto su mejor instrumento. Hoy la política es entendida y practicada como *"un como si"* kantiano. Se piensa y se actúa *"como si"* se pensara y se actuara de verdad. Es por ello que los gobiernos no resuelven los conflictos sino que, en el mejor de los casos, los administran. Nos tratan de mantener siempre en una *pax apparens* como agudamente ve Massimo Cacciari, el filósofo y exintendente de Venecia.

¿Y por qué hablamos de pensamiento único? Porque hay una convergencia de intereses de los distintos poderes que manejan este mundo que necesita ser justificada y su justificación se halla en el pensamiento único que está constituido por el pensamiento social, política y académicamente aceptado. Esto prueba como lo han demostrado intelectuales "políticamente incorrectos" como Michel Maffesoli, Massimo Cacciari, Danilo Zolo, Alain de Benoist, Günter Maschke, y tantos otros, que existe una "policía del pensamiento" (los Habermas, Eco, Henry-Levy, Gass, Saramago; en nuestro país, los Aguinis, Sebreli, Verbitsky, Feinmann, Grondona, etc.) que determi-

na en forma "totalitariamente democrática" quiénes son los buenos y quiénes los malos. A quién se debe promocionar y a quién denostar o silenciar. Es *"le totalitarisme doux propre des démocraties occidentales"* del que nos habla Mafffesoli. Esta policía del pensamiento es una, como es uno el pensamiento único y como lo es también uno el sistema de intereses de los poderes mundiales, más allá de sus aparentes diferencias ideológicas. Perón a esto lo llamaba *sinarquía*, que el pensamiento políticamente correcto se encargó de negar y burlar.

No se puede hablar en profundidad de lo *political correctness* sin estudiar aquello que constituye *la pensée unique* tan bien descripta por Alain de Benoist, Ignacio Ramonet o Vitorio Messori. Y no se puede hablar del pensamiento único sin hacer referencia a la unitaria madeja de intereses que sostiene el funcionamiento de los poderes indirectos, en muchos casos más poderosos incluso que las mismas naciones-Estado. Todo ello a su vez tiene una fuerza coercitiva que es "la policía del pensamiento" que funciona en forma aceitada hasta en el último pueblito de la Tierra. Esta tenaza poderosa de dinero, poder político y prestigio intelectual es la que presiona sobre la vida de los pueblos para el logro de la homogeneización del mundo y las culturas en una sola. Esta tenaza es la expresión acabada de un mecanismo perverso de alienación existencial de las naciones que pueblan la Tierra. Y es en vista a la denuncia de este mecanismo perverso donde se juntan lo políticamente correcto, el pensamiento único, los poderes indirectos y la policía del pensamiento, que buscamos hacer una observación crítica a lo sostenido por Volkoff.

La tarea de desmontaje de lo políticamente correcto es una tarea correspondiente *stricto sensu* a la metapolítica pues esta disciplina con el estudio de las grandes categorías que condicionan la acción política de los gobiernos de turno es la que nos brinda las mejores condiciones epistemológicas para el conocimiento de aquello que nos hace padecer lo políticamente correcto como vocero del pensamiento único impuesto a su vez por la policía del pensamiento. Lo políticamente correcto, al transformar sus propuestas y temas en "el lugar común", puede ser desarmado sólo con el uso de la metapolítica, que para Giacomo Marramao: "*convierte a la divergencia en un concepto de comprensión política.*" Con lo cual llegamos finalmente a constatar que para comprender acabadamente la política y lo político

estamos obligados a desmantelar el andamiaje de este círculo vicioso conformado por lo políticamente correcto, el pensamiento único, los poderes indirectos y la policía del pensamiento que se retroalimentan entre sí en una totalidad de sentido que, en nuestra opinión, produce ese gran sinsentido que caracteriza a la política mundial de nuestro tiempo. Y para lograr ello tenemos que hacer el ejercicio de la metapolítica.

5. La metapolítica como rescate de la política

A los sindicatos que hacen política pública y no se han sumado a la criptopolítica

Aquellos que me conocen saben que desde hace años vengo bregando a favor del estudio de la metapolítica (Buela, 1997 y 1999) como una ciencia interdisciplinaria que incluye, entre otras, a la filosofía, la politología, la sociología, la teología, la economía, la literatura, la historia y la antropología cultural. Ciencia que estudia las grandes categorías –hoy globalización, homogeneización cultural, pensamiento correcto, igualitarismo, pluralismo, participación, derechos humanos– que condicionan la acción política de los gobiernos de turno.

En estos días nos llegó desde Chile, el extraordinario primer libro en castellano del pensador italiano, radicado allá, Primo Siena, *La Espada de Perseo,* que lleva como subtítulo *Itinerarios metapolíticos.* El sentido del título: Perseo, hijo de Zeus y de Dánae está representado en la escultura de Cellini sosteniendo por los cabellos con la mano izquierda la cabeza de la Gorgona Medusa y con la derecha la espada con que la decapitó. Destaquemos que la Medusa tenía serpientes por cabellos, lengua saliente y un rostro tan feo que quien la miraba quedaba petrificado por el terror, y recordemos el sentido prístino del verbo περθω = *destruir*. *Perseus* es *"el destructor"*. Primo Siena mostrando una solvencia intelectual envidiable elige a Perseo y su espada como la imagen de la metapolítica, con lo cual ha venido a confirmar y profundizar el sentido que ha tenido la metapolítica para su maestro, don Silvano Panunzio, autor del imperdible trabajo *Metapolitica. La Roma eterna e la nuevo Gerusalemme.*

Así, la Gorgona Medusa representa la acción política sombría, corroída por las fuerzas oscuras, los servicios de inteligencia política

y financiera, la política de logia, donde la decisión es tomada antes que la deliberación y ésta es transformada en un mero simulacro. La política de los diferentes y poderosos *lobbies*, la política de los poderes indirectos internacionales; en una palabra, las fuerzas ocultas de la criptopolítica. Y por otro lado tenemos a Perseo, "el destructor," que viene con su espada a desarmar el andamiaje de la criptopolítica con su mensaje metapolítico de disidente nato. Es aquel que plantea "otro sentido" al orden de las ideas y las acciones políticas de turno y vigentes. Aquel que va a plantear el orden estrictamente público de la política. Y esta afirmación de recuperar el carácter público y notorio de la política como arquitectónica de la sociedad es lo que viene a rescatar la metapolítica *stricto sensu*.

La corrupción de la política por la criptopolítica, denunciada ya por don Silvano Panunzio allá por 1979, adquiere en este libro de Primo Siena la continuación adecuada y atingente. Nos va a mostrar a lo largo de trescientas cincuenta páginas no sólo su itinerario intelectual metapolítico según consta en el subtítulo del libro, sino que nos va a introducir en temas específicamente americanos como "la vocación metapolítica de la América románica" y el de "la Virgen de Guadalupe y el destino escatológico de Iberoamérica", que nosotros tuvimos el honor de publicar en la revista *Disenso* en el verano de 1997. Esta corrupción de la política por la criptopolítica, que nace cuando se invierte la jerarquía del poder fundado en el servicio y no en el miedo, el terror o el dinero. Esta corrupción que nace cuando la política pierde todo su sentido trascendente para ocuparse, en el mejor de los casos, de administrar los conflictos. Esta corrupción: *"exige la acción constante y decidida de la metapolítica para reposicionar la política auténtica desalojada de su lugar natural"*.[27] Saludamos este logrado esfuerzo intelectual y lo valoramos como un verdadero aporte a los estudios sobre metapolítica.

Comentario al margen: un comentario al final nos trae esta meditación y es que en nuestras sociedades de consumo sólo los sindicatos han conservado la acción política como política pública al margen de la criptopolítica. Y ello es por dos motivos. Primero,

27 Siena, Primo (2007). *La espada de Perseo*, Editorial Univ. Gabriela Mistral, Santiago de Chile, p. 23.

porque son creaciones libres de los trabajadores en defensa de sus intereses laborales (no son productos de *lobbies* como las ONGs) y segundo, porque la contrapartida de ellos (la patronal) nunca puede ser un sujeto difuso como las sociedades *off shore* y cosas por el estilo, sino que se busca siempre que el empresario sea un sujeto concreto y jurídicamente establecido y ubicable. Caso contrario, se caen las paritarias. De modo que la instrumentación de una metapolítica es una necesidad para la conservación de su propia existencia.

6. Metapolítica de lo social

El fenómeno de lo social es estudiado por las denominadas ciencias sociales –sociología, derecho, economía, política, etc.– las que rara vez se preguntan por la naturaleza de lo social. Hace más de medio siglo, Ortega y Gasset en *El hombre y la gente* hacía notar esta observación. Así Augusto Comte, el padre de la sociología moderna, en su voluminosa obra de más de cinco mil páginas no alcanza a llenar una hoja sobre el tema. Lo mismo sucede con los *Principios de filosofía* de Spencer. Otro tanto pasa con el *Curso de sociología* de Durkheim. En una palabra, no ha sido suficientemente estudiada la naturaleza de lo social. *"Es que las circunstancias especiales –histórico político, filosóficas– que enmarcaron el nacimiento de la sociología contribuyeron a privar de claridad a la mente sobre la esencia de la sociedad: de un lado el positivismo, preconizador de que la única fuente de conocimiento es la experiencia, engendró las corrientes naturistas que quisieron hacer de la sociología una mera ciencia de la naturaleza (parecida a la física, la geografía o la botánica); y, por otro lado, las direcciones romántica y hegeliana, a cuyo calor se produjeron también importantes conatos de sociología que intentaron concebir la sociedad como una realidad substante e independiente de los seres humanos que la integran tratando de explicarla como un alma colectiva de naturaleza psicológica (tal la tesis romántica) o como un espíritu objetivo a manera de sistema dialéctico de ideas (según pretendió Hegel)",* ha sostenido ese gran pensador del derecho y la sociología que fue Recasens Siches.[28] Vemos cómo la aproximación al fenómeno sólo se

28 Recasens Siches, Luis (2000). *La definición de lo social*, Buenos Aires, Lumen, p. 11.

puede realizar válidamente desde la filosofía y, más específicamente, desde la metapolítica, pues la sociología no puede preguntarse por su fenómeno originario, lo social, sino haciendo filosofía. Y entonces, alguno preguntará: ¿desde cuál filosofía o corriente filosófica? Desde el realismo crítico que está apoyado en la ontología clásica y desde la metapolítica como disciplina específica, por ser ésta la que estudia en sus fundamentos las grandes categorías que condicionan las acción social y política de los hombres en comunidad.

La tarea de revisión crítica en sociología respecto de la definición de lo social la inició en el siglo XX el alemán Georg Simmel (1858-1918) para que se terminara con el vago enciclopedismo que había dominado hasta su época y propuso su teoría de la interacción de las formas sociales. Vino luego la máxima figura de la sociología europea, Max Weber (1864-1920) con su teoría del obrar social pero poco suministró al esclarecimiento de la naturaleza de lo social. Lo siguieron durante todo el siglo XX sociólogos de la talla de Talcott Person, Robert MacIver, Pitirim Sorokin, Eric Voegelin, Niklas Luhmann, Francisco Ayala y nuestro Alfredo Poviña, entre otros, que si bien buscaron distintas aproximaciones al tema siempre quedó latente la necesidad de revisión crítica sobre los supuestos y fundamentos, objeto, método y alcances de las ciencias que se ocupan de lo social. Este es el hecho cierto sobre el que vamos a intentar telegráficamente una respuesta desde la metapolítca, esto es, desde la metafísica de la política, la sociología y la economía.

La ontología de lo social

Así tituló nuestro viejo maestro en filosofía, don Diego Pró (1915-2000) un trabajo suyo sobre el tema[29] pues es desde el punto de vista ontológico que nos vamos a preguntar qué clase de ser es eso que llamamos lo social.

Es sabido que existen diversas regiones o dominios del ser y que el ser se dice de muchas maneras. Así está lo inorgánico, lo orgánico, lo psíquico, lo espiritual, lo trascendente y que, al mismo tiempo, el ser se dice tanto de la sustancia o sujeto como de los accidentes que

29 Pró, Diego (1985/86). "La ontología de lo social", Revista *Cuyo*, Mendoza.

lo acompañan. El término ser no significa lo mismo si se aplica a Dios, a la mesa, al hombre o a la sociedad. Son dominios diferentes del ser, si se quiere, de lo real. Así podemos decir que Dios es "el que es", el ser absolutamente expresado con ese término, la mesa un ser corpóreo de naturaleza artificial pues fue necesario la intervención de un carpintero como causa eficiente y de la madera como causa material, el hombre un ser psicofísico y lo social un ser en relación de unos con otros. Y así como existen diversos dominios del ser como acabamos de ver, también sabemos que *el ser propiamente dicho se dice en muchos sentidos*, y con ello[30] queremos significar que existen varias categorías en cada dominio del ser y que estas categorías son la de sustancia y sus múltiples accidentes. Entre los diez considerados, aquellos a los cuales se pueden reducir los demás son la cantidad, porque sigue a la materia, la cualidad que sigue a la forma y la relación que se tiene con respecto a otro. La filosofía ha deducido las categorías a partir del ente en que se da o presenta en la realidad.

Destaquemos a través de un ejemplo la relación entre la sustancia y los accidentes. Tomemos el caso de un sombrero del que se puede decir que *es* y que *es* de tal color y que *es* distinto a otro sombrero. Entre las tres acepciones del término *es* aplicadas al sombrero en sí, al color y a la desigualdad, hay diferencias abismales. El *es* del sombrero indica el carácter de sustantivo, de sustancia, es decir, algo con existencia propia que no necesita de otro para ser, en cambio, el *es* del color, está apoyado sobre otra cosa, en este caso el sombrero, es una cualidad. Y finalmente, el *es* de la desigualdad, es algo que *existe entre* dos cosas (los dos sombreros comparados), no es ni una sustancia, ni una cualidad sino una relación.

La primera conclusión a que arribamos desde la metapolítica acerca del ser de lo social es que éste se expresa a través de la categoría de relación. Detengámonos ahora para analizarla un poco más detenidamente. Es difícil explicar la naturaleza de la relación porque es: *"como la sombra del ente"*, al decir de Brentano, pues de todas las categorías es la que posee el mínimo de entidad, pues su ser está en referirse a otro. *"Prós ti"*, la denominaban los griegos y *"ad aliud se*

30 Es Aristóteles el que enseñó de una vez para siempre en el libro E de la *Metafísica*: το ον το απλως λεγομενον, λεγεται πολλαχως.

habere", los romanos. Ella expresa el sentido del orden que encontramos en la naturaleza y en el cosmos. Sirvió a la teología católica para explicar el misterio de la Santísima Trinidad mediante términos de relación: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Mientras que para el idealismo alemán la relación primaba sobre el ser, pues la posibilidad de ser no consistía en otra cosa que en el acto de pensar.

Lo cierto es que la relación al ser, como un puro "referirse a", caracteriza en forma adecuada el fenómeno de lo social, donde hay un orden de una institución a otra y de unos hombres a otros. Gracias a la relación podemos explicar lo propio del hombre, es decir, aquello que tiene carácter de permanente y regular como lo es el *"appetitus societatis"* de donde nacen la familia, la comunidad, las asociaciones, las costumbres y creencias. Porque la relación nos da y nos explica la razón de orden de esta variedad de partes que tienden a un fin en la constitución de lo social.

Esta meditación nuestra ofrece un mentís claro y contundente a todas aquellas teorías sostenidas por muchos sociólogos del siglo XIX y algunos del siglo XX que pensaron la sociedad como un ser sustancial, ya sea como un organismo gigante, como un alma nacional o como un espíritu objetivo. El fracaso de todas estas invenciones sustancializadoras de lo social –sobre todo el Estado concebido como algo substante– y los zafarranchos sociales que se han llevado a cabo en su nombre han sido en el siglo XX innumerables y desastrosos. Ello nos obliga a tratar de pensar lo social sobre bases más serias y profundas como las que nos devela el estudio de la metapolítica.

Concluyamos esta especulación teórica afirmando que la categoría en que se expresa lo social es la de relación, aquella de entre todas las categorías del ser la menos sustancial, que tiene su ser en la vinculación de unos con otros expresado en el sentido antropológico de las instituciones o asociaciones. Y este "referirse al otro" se expresa a través del orden como variedad de partes que tienden a un fin.

Capítulo III

El disenso como órganon = instrumento

1. Teoría del disenso y pensamiento popular

Este trabajo cierra un periplo de veinte años sobre la meditación y práctica del disenso[31] que comenzó allá por 1984 con una conferencia en el Palacio de los Congresos de Versailles (Francia) junto a los pensadores Julien Freund, Alain de Benoist, Guillaume Faye y Pierre Vial, titulada "L´Amérique hispanique contre l´Occident", y siguió luego a través de la experiencia durante un lustro (1994-1999) con la revista de metapolítica *Disenso*[32] para concluir en un ensayo (2004). Presentamos una segunda versión ampliada (2016) que incorporó meditaciones que buscaron enriquecer el concepto. La tercera versión corregida salió en 2020 en Argentina y en 2021 en Chile.

Nuestra tesis es que el disenso, sobre todo desde las sociedades dependientes como la nuestra, es lo que permite crear *teoría crítica*, tanto en ciencias sociales como en filosofía. Y hoy la mediocridad de ambas disciplinas radica en esta incapacidad de pensar críticamente. O lo que es lo mismo, explica la vigencia de un *pensamiento único* que tiene su proyección política en lo *políticamente correcto,* sea a través del progresismo socialdemócrata, sea en el neoliberalismo conservador. Son estos los dos brazos de la tenaza político-ideológica que aprisiona al mundo en el siglo XXI.

---

31 Puede verse en este enlace mi intervención sobre estos temas en el programa *Conversaciones intempestivas*, Cap. 1 de la 2° temporada, 1 de julio de 2021: https://www.youtube.com/watch?v=7xVH-G9niqY&t=2s.

32 También pueden consultarse nuestro programa *Disenso* por el canal TLV1 que realizamos desde el 2012 al presente.

Naturaleza del disenso

El acceso etimológico que nos permite el término disenso es el siguiente: proviene del verbo latino *dissero*: *examinar, discutir una materia,* que se vuelca en el sustantivo *dissensus* que significa *otro sentido*. El sufijo *dis,* que proviene del adverbio griego δις y que en latín se tradujo por *bis = dos veces,* significa oposición, enfrentamiento, contrario, otra cosa. Así tenemos, por ejemplo, los vocablos disputar que originalmente significa pensar distinto, o displacer que equivale a desagrado, o disyuntivo que es no estar junto, estar separado. Disenso significa, antes que nada, otro sentido, divergencia, contrario parecer, desacuerdo.

Existe muy poca literatura acerca del disenso[33] y la poca que existe viene desde el pensamiento institucionalmente aceptado, con lo cual el disenso está caracterizado:

a) negativamente: *"El disenso es negativo porque siempre está referido a un consenso previo"*;

b) y además está vinculado a las minorías: *"una de las características de toda minoría es una actitud de disenso"*.

Es obvio que no compartimos para nada esta clasificación interesada y parcial del disenso. Pues, disentir no es sólo negar un acuerdo sino que es, sobre todo, pretender otro sentido al que actualmente poseen las cosas y las acciones de los hombres y el mundo que nos rodea. Disentir es una actitud libre, personal o colectiva de afirmar otra cosa a la propuesta. Psicológicamente, es la primera actitud del hombre al reconocerse como otro distinto del padre para convertirse en adulto. El disenso enriquece el obrar humano y consolida una sociedad plural, al mismo tiempo que invalida cualquier intento homogeneizador o totalitario.

Muchos vinculan el disenso con la discrepancia entendida como negar el consentimiento a algo o alguien. Por el contrario, para nosotros el disenso no se agota en el afirmar lo que no se quiere (en la nega-

33 Los trabajos de Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos* (2002) y de Ernesto Garzón Valdés, *El consenso democrático*. A estos agregamos recientemente los de Jacques Ranciere, *El espectador emancipado*, que limita el disenso a la organización de lo sensible.

ción) sino que logra su plenitud en el pensamiento (teoría alternativa) y la actitud (práctica) no conformista a la dada. Es el origen del pensamiento y la conducta alternativa al orden o la normalidad constituida.

Es que el consenso, lo hemos visto hasta el hartazgo, a pesar de la opinión de los progresistas ilustrados, no puede servir como fundamento de la legitimidad política de la democracia porque siempre es el resultado de un acuerdo de partes con poder en la sociedad (racionalidad estratégica, que viene a responder a la pregunta de Lenin, "¿qué hacer?") que puede conducir, y de hecho ha ocurrido infinidad de veces en la historia del mundo, a resultados aberrantes. *A contrario sensu,* surge entonces el disenso en su función ético-política por antonomasia, como origen de la legitimidad política de la democracia pluralista y participativa y no ya de la democracia acuerdista, de pactos o logias que se caracteriza por tomar las decisiones antes de la deliberación. Esto es, transforma a la deliberación de las partes en un simulacro *pour la galerie.* Afirma el filósofo Wagner de Reyna: *"En todo disenso hay un enfrentamiento, una contradicción insalvable, y así resulta lo contrario de la dialéctica, que anticipa la síntesis que vislumbra, complacida y anhelante, en el horizonte. (...) Detrás del contenido lógico del disenso siempre hay una necesidad –axiológicamente fundada en lo insobornable– de hacer vencer la verdad. Nada más lejos de él que el parloteo –hablar por hablar y discutir por discutir– y que la jovial disposición a un compromiso que no compromete a nada. Tal suele ser el tan celebrado consenso*".[34]

La dialéctica, tanto en Hegel como en Marx, es un producto de la modernidad. En su base está la vieja idea de progreso del Abad de Saint Pierre. Hablando filosóficamente, la estructura de la *aufhebung sein* es un suprimir que conserva para superar y no la simpleza intelectual a que nos tienen acostumbrados los manuales de filosofía de explicarla por la sucesión de la tesis, antítesis y síntesis, conceptos por otra parte, que Hegel jamás utilizó.

En cuanto a su calidad ética, el disenso no depende sólo de lo negado, vgr. "Los ciudadanos norteamericanos disienten con el envío de tropas a Iraq", sino que depende también, y fundamentalmente,

34 Wagner de Reyna, Alberto (1999). "Prólogo" a *Ensayos de disenso,* Barcelona, Nueva República, p. 5.

del contenido de la propuesta realizada por el disidente o no conformista, pero como los ciudadanos del ejemplo no tienen una propuesta alternativa se quedan en la negación, su actitud se encuadra más bien en lo que sería una oposición o una rebelión y no una disidencia. Esto es importantísimo para comprender el porqué de la crítica desde la izquierda a la teoría del disenso en el sentido que éste no tiene en cuenta la dialéctica, o peor aún, afirman que es contrario a la dialéctica porque se queda en la *negación* y no pasa a la *negación de la negación,* núcleo y sentido del método dialéctico. El disenso para ellos es reducido a una infinidad de sucesiones dicotómicas de negación donde no está pensada la superación de las mismas secuencias. Repetimos: el disenso no se agota en la negación sino que exige, tal como nosotros lo planteamos y entendemos, la creación de *otro sentido* al dado, al del *statu quo* reinante o vigente.

En el disenso, la superación de la negación no se da como en el recetario marxista porque las leyes mismas del movimiento del mundo real se expresan en la dialéctica, sino porque el disidente cuando disiente *ofrece su pellejo*, según la cita de Havel. La superación de la negación es existencial. Cuando se disiente es porque *de facto* ya se está plantado en otra realidad distinta que la vigente. El disenso no se agota como batalla ideológico-cultural sino que al nacer de un pensamiento situado exige tanto una práctica política como una práctica personal. En definitiva, la calidad moral del consenso como del disenso no deriva del acto de consentir o disentir, error del progresismo ilustrado para quien el consenso es bueno y el disenso es malo, sino del asunto a que se aplican estos actos.

Disenso, transgresión y rebelión

Suelen confundirse estas tres nociones, sea por lo próximas, sea por interés.

La transgresión se produce, en general, sobre normas, pautas o leyes ya establecidas y de uso regular que el transgresor no respeta o viola. Esto lo hace explícitamente, como un acto de su voluntad, y no por desidia o abandono. Vgr. el hábito juvenil de conducir de contramano en calles y avenidas. La transgresión es sobre materia leve y delito no grave. En grupos marginales y adolescentes es donde

se reclutan la mayor cantidad de transgresores. Incluso no perdura mucho en el tiempo, es epocal y supone un *quantum* de inmadurez psicológica. Otro de sus rasgos es su carácter urbano o pueblerino.

Por el contrario, el rebelde es, en general, "el emboscado", como sagazmente ha hecho notar Ernst Jünger en *Tratado del rebelde* (1951): *"Dos cualidades se dan en el emboscado (Waldgänger). No consiente que ninguna superioridad le prescriba la ley, ni por la propaganda ni por la fuerza*".[35] La figura emblemática del rebelde es Robin Hood. El recurso a la selva es una nueva respuesta de la libertad, ante la libertad que la tiranía ha domesticado. El rebelde cuestiona el sistema pero queda limitado a su acción personal. Carece de un proyecto de nación. La rebelión es siempre de pocos, porque pocos son los auténticos rebeldes, porque pocos pueden recurrir al bosque como asiento de la libertad y vivir en él.

Al clasificar al disenso como negativo, tal como lo hace el pensamiento políticamente correcto, se lo equipara a la transgresión y a la rebelión por lo que tienen de negativo estas dos actitudes ante el orden constituido. Pero el disenso, como hemos visto, va más allá de la negación de una realidad con la que no se comulga. El disenso es proponer, como su nombre lo indica, *otro sentido*, un sentido diferente del que actualmente portan las cosas y las acciones de los hombres sobre ellas. El disenso exige un proyecto distinto al vigente para no quedarse en la negación de la transgresión o rebelión. Y ése es su sentido más profundo y aquello que lo torna peligroso para los satisfechos del sistema: permite crear teoría crítica sobre el hombre, el mundo y los problemas que lo rodean. Cualidad que ni la transgresión ni la rebelión poseen.

El disenso como pensamiento popular

Obsérvese que un pensamiento no conformista no niega la existencia de lo que realmente existe, y en esto es un realismo crítico, sino que para afirmarse debe negar la vigencia, la pretensión de universalidad de dichas categorías. Y aquí es cuando el no-conformismo se acerca al pensamiento popular, que sabe antes que nada, lo que

35 Jünger, Ernst (1963). *Tratado del rebelde,* Buenos Aires, Sur, p. 51.

no quiere, dado que la negación en él funciona negando la vigencia de las cosas que lo afectan negativamente. Pongamos un ejemplo, aunque siempre son rengos, la globalización existe y no hay dudas de ello. El pensamiento popular no niega su existencia, pero como no entra dentro de sus intereses, lo que niega es su vigencia y sigue viviendo a su modo o como puede o lo dejan.

Es sabido que sólo la vigencia de las cosas y las ideas, más allá de su existencia, afecta la vida de los hombres y de los pueblos. La idea de vigencia está vinculada a la de vigor y acá quiere significar aquello que tiene vigor y observancia sobre el hombre. Vigente es aquello que lo implica.

Hoy, situarse a la izquierda o a la derecha es no situarse, es colocarse en un no-lugar, sobre todo para el pensador (rechazamos de plano el término intelectual) que pretende elaborar un pensamiento crítico. Y el único método que hoy puede crear pensamiento crítico es el disenso. Disenso no sólo con el pensamiento único y políticamente correcto sino también, y sobre todo, con el orden constituido, con el *statu quo* vigente y esto último exige la práctica existencial del disenso. En este aspecto el disenso se vincula políticamente a la *resistencia al régimen vigente,* y en el ámbito personal a la virtud de la fortaleza, que según los viejos filósofos, se define más por el *sustinere* (*soportar, resistir*) que por el *agredere* (*agredir, golpear*).

El disenso es estructuralmente una categoría del pensamiento popular, en tanto que el consenso, como vimos, es una apropiación de la izquierda progresista, históricamente alejada de lo popular, que pretende lograr la democracia deliberativa que tiene mucho de ilustrada, y también, aunque en otro sentido, propiedad del liberalismo, como acuerdo de los que deciden, de los poderosos (G8, Davos, FMI, Comisión Trilateral, Bildelbergers, etc.).

El disenso que se manifiesta como negación tiene distinto sentido en el pensamiento popular que en el culto. En este último, regido por la lógica de la afirmación, la negación niega la existencia de algo o alguien, en tanto que: *"en el pensamiento popular lo que se niega no es la existencia de algo o alguien, sino su vigencia, entendida como validez, como sentido"*.[36] El disenso niega el monopolio de la produc-

36 Kusch, Rodolfo (1975). *La negación en el pensamiento popular,* Buenos Aires, Cimarrón. Especialmente el capítulo 6: El juego y la negación.

tividad de sentido a los grupos o *lobbies* de poder, para reservarla al pueblo en su conjunto, más allá de la partidocracia política.

La alternativa hoy es situarse más allá de la izquierda y la derecha. Consiste en pensar a partir de un arraigo, de nuestro *genius loci*, dijera Virgilio. Y no un arraigo cualquiera sino desde las identidades y tradiciones nacionales que conforman las ecúmenes culturales o regiones que constituyen hoy el mundo. Con esto vamos más allá incluso de la idea de Estado-nación, hoy en vías de agotamiento, para sumergirnos en la idea política de gran espacio, de patria grande, y cultural de ecúmene. Desde estas grandes regiones es desde donde es lícito y eficaz plantearse el enfrentamiento a la globalización o, más específicamente, a la *norteamericanización* del mundo. Hacerlo como pretende el progresismo desde el humanismo internacional de los derechos humanos o desde el ecumenismo religioso como ingenuamente pretenden algunos cristianos, es hacerlo desde un universalismo más. Con el agravante de que su contenido encierra un aspecto loable, la fraternidad universal, pero vacuo, inverosímil y no eficaz a la hora del enfrentamiento político.

Pero este enfrentamiento se está dando igual, a pesar de la falencia de los pensadores en no poder elaborarlo aún, a través del surgimiento de los diferentes populismos, que más allá de los reparos que presentan a cualquier espíritu crítico, están cambiando las categorías de lectura. Así, la oposición entre burgueses y proletarios de la izquierda clasista va siendo reemplazada por la de pueblo vs. oligarquías, porque el pensamiento popular no piensa la sociedad desde la lógica de clases, sino que su principal contradicción es pueblo vs. antipueblo u oligarquías sobre todo financieras, y las categorías de izquierda y derecha van siendo reemplazadas por las de justicia y seguridad (los gobiernos de izquierda exaltan la de justicia y los de derecha privilegian la de seguridad).

Y, mientras que desde la izquierda progresista la crítica a la globalización se limita a reclamar que sus beneficios económicos no queden reducidos sólo a unos pocos sino que se expandan a toda la humanidad, desde los movimientos populares se vienen gestando cientos de respuestas alternativas al "mundo uno", vgr. el banco de los pobres, la multiplicación de cooperativas, la administración de fábricas abandonadas por sus dueños, los mini emprendimientos, etc. La izquierda, por su carácter internacionalista no puede denunciar el

efecto de desarraigo sobre las culturas tradicionales porque no cree en ellas, ni sobre las identidades de los pueblos, pues por sus principios ideológicos, los proletarios y los burgueses son iguales en todas las latitudes. Su denuncia se transforma así en un reclamo formal para que la globalización vaya unida a los derechos humanos y a la distribución de la riqueza.

Es desde los movimientos populares que se realiza la oposición real a las oligarquías transnacionales. Es desde las tradiciones nacionales de los pueblos donde mejor se muestra la oposición a la sociedad global sin raíces, a ese imperialismo desterritorializado del que hablan ideólogos progresistas como Hardt y Negri. Es desde el elogio del disenso, de la actitud no conformista que se rechaza la imposición de un pensamiento único y de una sociedad uniforme y se denuncia la globalización como un mal en sí mismo. Es que el pensamiento popular, si es tal, piensa desde sus propias raíces, no tiene un saber libresco o ilustrado. Piensa desde una tradición que es la única forma de pensar genuinamente según Alasdair MacIntyre, dado que en definitiva: "*una tradición viva es una discusión históricamente desarrollada y socialmente encarnada*".[37]

De este modo les resulta imposible a los pueblos y a los hombres que los encarnan situarse fuera de su tradición. Cuando lo hacen se desnaturalizan, dejan de ser lo que son. Son ya otra cosa.

2. Falso y auténtico disenso

Acaba de aparecer un artículo de Michel Chossudovsky titulado "Fabricando la disidencia: globalistas y élites controlan los movimientos populares", en donde el autor sostiene con razón que los globalistas crean y controlan a los colectivos antiglobalistas: "*El Foro Social Mundial y el Foro Económico Mundial, las ONG y movimientos de oposición a la globalización están controlados por las mismas fuerzas ante las cuales protestan*". Y termina afirmando que: "*la fabricación de disidencia actúa como una válvula de seguridad, que protege y sostiene el Nuevo Orden Mundial*", y en esto ya no estamos de acuerdo.

37 MacIntyre, Aladair (1987). *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, p. 274.

Nosotros, que hemos sido formados en un pensamiento nacionalista, popular y revolucionario, sabemos *ab ovo*, desde el momento mismo de nuestro nacimiento a la militancia política, que los agentes político-culturales del imperialismo (fundaciones Rockefeller, Ford, Guggenheim, Goldman Sachs, Gates, Soros, etc.) financian a las organizaciones "aparentemente" antiglobalistas como las abortistas, las feministas, las gays, las de derechos humanos para las minorías, las eugenistas, las indigenistas. En una palabra, a todas las organizaciones "progresistas", pues es sabido que ninguna de entre ellas atenta contra el Nuevo *Des-Orden* Mundial, sino que más bien contribuyen a ello. Sin ir más lejos, la fundación Ford financia en la Argentina al ideólogo Verbitsky de las Madres de Plaza de Mayo, cuando es sabido que dicha fundación estuvo detrás del golpe militar de 1976, que produjo entre otras cosas, la desaparición de los hijos de estas mismas madres.

Aquellos que hemos adoptado el disenso como método no podemos aceptar que la disidencia al orden constituido sea reducida como se hace en el artículo de marras a las organizaciones progresistas, porque esa es "la falsa disidencia o disidencia aparente". Estas organizaciones cuentan incluso con apoyo económico regular de muchos gobiernos en Suramérica, sobre todo los del tipo socialdemócratas. La genuina disidencia se practica en la acción y en pensamiento que busca "otro sentido al dado" en orden al mundo, el hombre y sus problemas. Rechaza lo aceptado, el *statu quo,* no a partir de una receta ideológica (neomarxismo, liberalismo, ecologismo, indigenismo, etc.) sino a partir de un pensamiento que surge de la propia meditación sobre los problemas que afectan la vida del hombre en el mundo, y específicamente, en nuestra América. A partir de un pensamiento situado en el *ethos* de nuestro pueblo y apoyado en la tradición nacional.

Un disidente no aspira a cargos oficiales ni busca votos. No trata de agradar al público, no ofrece nada ni promete nada. Puede ofrecer, en todo caso, sólo su pellejo.

El disenso busca antes que nada romper con el simulacro, con la apariencia, y sobre todo, con la apariencia de la disidencia como nos tienen acostumbrados las organizaciones mencionadas. Y romper con los ideólogos que han adoptado "la vanguardia como método":

1) aquellos que siendo marxistas se "travestizan" en nacionalistas, cuando es sabido que el marxismo siempre ha sido internacionalista; **2)** aquellos que siendo liberales, tanto gorilas como escuálidos, se presentan como progresistas de izquierda.

Esta tenaza ideológica cierra el campo semántico del nacionalismo popular y revolucionario hispanoamericano y lo vacía de contenido. Hoy ninguno de estos intelectuales (nunca mejor aplicado este término producto de la Ilustración) quiere y habla de revolución, pues adocenados y satisfechos del sistema como están, les alcanza con el bienestar. La famosa *izquierda caviar*. Es que ellos son la quintaesencia del *homo consumans* del que nos habla Charles Champetier. Por eso ha podido afirmar el más significativo filósofo suramericano del siglo XX, el peruano Alberto Wagner de Reyna que: *"Detrás del contenido lógico del disenso siempre hay una necesidad –axiológicamente fundada en lo insobornable– de hacer vencer la verdad. Nada más lejos de él, que el parloteo –hablar por hablar y discutir por discutir– y que la jovial disposición a un compromiso que no compromete a nada. Tal suele ser el tan celebrado consenso*". (Wagner de Reyna, 1999, 5)

Recuperemos el disenso como instrumento metodológico en la creación de teoría crítica en las sociedades de hoy, que debemos entender como hermenéutica-disidente en donde comprensión e interpretación buscan no sólo el sentido de las grandes categorías sino la falsedad de las mismas, proponiendo "otras versión y visión" sobre ellas. El pensamiento no conformista que pretenda ser crítico está obligado no a negar la existencia, lo que sería estulticia, sino a *negar la vigencia* de las megacategorías de dominación –pensamiento políticamente correcto, único, homogeneización cultural, globalización, igualitarismo, desacralización, etc.– para proponer otras diferentes, distintas y diversas.

Todo método es eso, un camino para llegar a alguna parte. El disenso como método parte, no ya de la descripción del fenómeno como hace la fenomenología, sino de la "preferencia de nosotros mismos". Se parte de un acto valorativo como un mentís rotundo a la neutralidad metodológica que es la primera gran falsedad del objetivismo científico, sea el propuesto por el materialismo dialéctico sea el del cientificismo tecnocrático. Rompe con el *progresismo* del marxismo para quien toda negación lleva en sí una superación

progresiva y constante, tal como lo explica la idea de dialéctica. Por el contrario, el disenso no es omnisciente, puede decir "no sé", y así, al ser el método del pensamiento popular, puede negar la vigencia de algo sin tener necesidad de negar su existencia. La preferencia se realiza a partir de una situación dada, un *locus* histórico, político, económico, cultural. En nuestro caso Suramérica o la Patria Grande. Esto reclama o exige el disenso, un pensamiento situado, como acertadamente habló la filosofía popular de la liberación con Kusch, Gera *et alii*, y no la filosofía marxista de la liberación (Dussel, Cerutti y otros) que es una rama europea trasplantada en América.

Tiene como petición de principio la recuperación de la singularidad de la que nos hablaba don Nimio de Anquín, está en el *hic Rhodus, hic saltus* (*aquí está Rodas, aquí hay que bailar*) de Hegel al comienzo de su *Filosofía del Derecho.*

Sólo desde un lugar determinado se puede plantear genuinamente el disenso, porque de plantearlo desde una "universalidad abstracta" –por ejemplo, la humanidad, los derechos humanos, la igualdad, etc.–, pierde el carácter de tal, anula su propia índole. Hoy el disenso, tal como lo era la filosofía en la época de Platón, no es otra cosa que ruptura con la opinión y sobre todo con la "opinión publicada". Esto explica la marginación a la que ha sido sometido por los poderes directos e indirectos, quienes han adoptado la crítica al consenso como idea incontrovertible ni cuestionada.

3. Consenso como falso diálogo

La idea de consenso llega a la política y a la ética a través del ideario de la escuela neomarxista de Frankfurt, con los aportes de Habermas, Apel y la muchedumbre de sus discípulos, James Bohman, Leo Avritzer, y repetidores de todas yerbas.

Esto produjo desde los centros de poder mundial, Nueva York y las capitales europeas occidentales, un cúmulo millonario de bibliografía sobre el tema. Miles y miles de libros, estudios y artículos. Programas más programas de televisión y diarios machacando sobre el consenso, la democracia discursiva, la ética del discurso, el asambleísmo popular. En una palabra, sobre el arreglo de la realidad política y social con palabras. Renació con el consenso la vieja idea del gatopardismo: *cambiar algo para que nada cambie.*

El marxismo actual, luego de la implosión soviética, ofreció un guiño al capitalismo retirándose de la lucha económica y limitándose a la cultural. En este aspecto se nota la influencia de Gramsci de reemplazar los aparatos culturales del Estado como paso previo a la toma del poder. En este sentido precisa el jurista Luis María Bandieri: *"El consenso –no el acuerdo o el compromiso, que son propios del ejercicio de la política– es tiránico y exige el planteo del disenso. Poner el consenso como presupuesto y objeto de la política es una forma de disciplinarte de antemano y ocultar la relación conflictual, amistad-enemistad, que es el átomo de lo político"*.[38]

El consenso político como ideología que estructura el orden público implica que la opinión popular delega una vez más su voluntad en los partidos políticos, en los diferentes *lobbies* del poder. El consenso es un mito político al servicio de las oligarquías políticas y sociales que se presentan como representantes de la sociedad. Jürgen Habermas junto con Kart-Otto Apel son los últimos representantes de la Escuela neomarxista de Frankfurt y sus tesis estuvieron dirigidas a superar el paradigma de la conciencia inaugurado por Descartes y continuado por Kant, para hacer depender la racionalidad, no ya directamente del sujeto, sino de la intersubjetividad para encaminar el pensamiento a un descentramiento del yo. La denominada política del consenso y la ética del discurso es la teoría filosófica que proponen. ¿Qué quiere decir esto? Que a través del debate, de la discusión –*Diskurs* en alemán no tiene el mismo significado que discurso en castellano– entre iguales y apoyados en una moderada racionalidad llegaremos a una universalidad plausible. *"El discurso supone dos condiciones: 1) que todo participante individual sea libre, es decir que pueda decir sí o no; 2) que actúe a través de un acuerdo razonado, buscando soluciones racionalmente aceptables. La primera condición expresa la libertad comunicativa y la segunda, consiste, principalmente, en una orientación hacia el consenso"*.[39]

---

38 Carta del 18 de agosto de 2021.

39 Habermas, Jürgen (2006). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad,* Paidós, Buenos Aires, p. 3. (Este libro compila la serie de conferencias dictadas en París IV - Sorbonne).

Las pautas o normas morales no surgen como en Kant de una conciencia autónoma sino de la acción comunicativa que produce el debate comunitario. La propuesta de Habermas es una propuesta ilustrada pero *aggiornada* por sus referencias frecuentes a la socialdemocracia y a los derechos humanos. Sostiene expresamente que el ideal moderno de la Ilustración es emancipador y su problema es que aún no se han cumplido todas sus promesas de libertad e igualdad. En una palabra, es un proyecto aún no acabado y al que hay que completar. Y esa ha sido, específicamente, su tarea.

Nosotros, por el contrario, creemos que vamos de mal en peor por doscientos años de pertinaz proyecto ilustrado de democracia liberal y progresismo socialdemócrata. Y la solución es superar el proyecto moderno, no con más modernidad como pretende Habermas, sino con un proyecto alternativo y no conformista al orden de las cosas tal como están.[40] Al proyecto moderno de consumo oponemos austeridad; al de progresivo crecimiento, decrecimiento; al de universalismo mundial, el de pluriverso; al de desarrollo por acumulación de riquezas, al del desarrollo a partir de la pobreza, al del consenso, siempre de los *lobbies* y los poderosos, el disenso del rebelde, y así en todos los ámbitos de hacer, del obrar y del pensar.

Habermas termina el trabajo afirmando: *"La filosofía y la democracia no solo comparten los mismos orígenes históricos, sino que, en cierto sentido, dependen una de otra"*. Cae en aquello que critica: en una arbitrariedad irracional e irreflexiva, pues nadie en su sano juicio puede hacer depender la filosofía de la democracia, que es una de las tantas formas de gobierno. Además, los filósofos griegos no fueron para nada demócratas. No lo fue Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles, ni Heráclito, ni Epicuro, ni ninguno de los más significativos. Una vez más vemos cómo un renombrado y publicitado filósofo –hay que

40 Sólo para limitarnos al ámbito estrecho de los partidos políticos y los trabajos en lengua castellana, cabe recordar el esfuerzo extraordinario de García Trevijano dirigido a mostrar el paso indebido de los partidos a la órbita del Estado, cuando su campo es el de la sociedad civil. El de Negro Pavón rescatando la idea de Nación-Estado como el aporte más valedero de la modernidad. El de Fernández de la Mora y su observación sobre los partidos reducidos a oligarquías partidarias.

desconfiar de los filósofos que aparecen asiduamente en los medios– se equivoca cuando desciende a la realidad concreta.

4. De la protesta al disenso

Nuestra tesis es que, dado que el lenguaje de la protesta se dirige antes que nada a aquellos que comparten las premisas de los que protestan, la protesta y su mensaje se agota en sí misma, de modo que su continuación natural sería la práctica y el ejercicio del disenso.

La protesta es un rasgo distintivo de la modernidad, pues *la indignación* es una emoción predominantemente moderna como sostiene el filósofo A. MacIntyre. Nuestros mayores recordaban todavía que "*aquello que no se puede remediar hay que saber soportar",* pues aún tenía cierta vigencia aquella virtud premoderna de la paciencia, entendida como el saber esperar atentamente sin quejas.

Además, la protesta dejó de lado sus antecedentes latinos, los de *pro-testare*, es decir, atestiguar en favor de algo o de alguien y evolucionó, o mejor aún, involucionó para limitarse a "dar testimonio *contra* algo o alguien". De modo tal que la protesta es hoy casi siempre un fenómeno negativo. El griterío de la protesta, el desorden que ocasiona toda protesta hace que con ella no se pueda discutir. Para ello hay que dejar que se agote en su propia manifestación. Que se cueza en su propia salsa, que es el medio natural que la diluye. La actitud del gobierno argentino actual y los anteriores frente a la protesta piquetera o ecologista sigue esta línea de razonamiento. Y es que la protesta es inconmensurable pues no desemboca en una discusión, no es racionalmente explicable ni explicada. Así, los que protestan no son vencidos ni vencen en una discusión (ámbito de la razón) porque ellos se agotan en el griterío de la propia manifestación.

La salida a la protesta, la apertura al diálogo de aquellos que protestan puede ser de dos tipos:
a) el consenso, que siempre es entre dirigentes y que, como el viejo gatopardismo, cambia algo para que nada cambie;
b) el ejercicio del *disenso,* esto es, cuando se puede mostrar que existe "otro sentido" y entonces uno puede, allí sí, disputar, pensar distinto. Mostrar la divergencia, el contrario parecer, el desacuerdo.

El disenso, al contrario de la protesta, no se agota en lo que no quiere (aspecto negativo) sino que logra su plenitud en el pensa-

miento alternativo a lo dado. El disenso al proponer otro sentido al que actualmente portan las cosas y las acciones de los hombres sobre ellas, plantea un proyecto diferente, distinto: *"El disenso justificado puede dar lugar a futuros consensos"*, afirma Owens Fiss.[41]

Hoy se les permite con total libertad a las masas de desocupados manifestar su protesta, incluso la violenta o a los jóvenes amuchados en *"nuevas tribus"*, como enseña el sociólogo Michel Maffesoli, la transgresión, que es la protesta sobre materia leve y delito no grave, pero lo que no se les permite es la práctica del disenso, porque este conlleva a la reflexión, a la creación de "otro sentido" al que tienen las cosas hoy en el orden político, económico, social y cultural. En general, el objetivo del disenso es lograr –*ad cordis*– (desde el corazón) un acuerdo (de allí proviene el término) para que cambie el sentido de las cosas. El disenso tiende más a la construcción de una comunidad (mundo de valores) que de una sociedad (mundo de contratos), y ello es así porque en el disenso el otro es considerado como tal, sea en oposición o no a nosotros. Mientras que el consenso realiza la parodia del otro, hace como si le interesara el otro, hace "como sí" el otro fuera alguien cuando, en realidad, no lo tiene en cuenta. Es que el consenso es la salida de las sociedades "progresistas y democráticas" que otorgan infinitos derechos "al otro", pero absolutamente incumplibles en la realidad. Es este el punto de partida más importante en la formación del resentimiento social. Dice por ahí Max Scheler: *"Aquella sociedad como la nuestra en donde cualquiera tiene* derecho *a compararse con cualquiera, y sin embargo 'no puede compararse de hecho'"*.[42]

En su fondo último, el disenso nos viene a decir que ser buen ciudadano al estar comprometido con los destinos de su comunidad *"no es seguir una regla o las normas"*, lo que está dado y aceptado, sino que se es bueno para uno y para los otros en la medida en que *"se es bueno de suyo o por sí mismo"*. El disenso no se plantea para obtener otro bien sino el bien propuesto por él mismo.

Vemos cómo nos vuelve de rondón, nos entra por la ventana, la vieja polémica entre la ética de los deberes y la ética de las virtudes.

---

41 Fiss, Owen (2010). *Democracia y disenso,* Ad Hoc, Buenos Aires, p. 47.

42 Scheler, Max (1944). *El resentimiento en la moral,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, p. 24.

Así, para la primera, cuyo representante emblemático es Kant, uno es virtuoso cuando actúa por deber y no por inclinación, cuando cumple con sus obligaciones a pesar suyo, mientras que para la segunda, encarnada por Aristóteles, un hombre es virtuoso cuando realiza actos virtuosos, porque ya es virtuoso. El hombre se ha educado en el cultivo de lo que es bueno para actuar desde una inclinación formada y es por ello que puede realizar actos buenos.

El disenso no privilegia entonces la norma sino el bien, porque las fórmulas y las normas en el variado y multifacético obrar humano no son válidas por adelantado, y si lo fueron dejan de serlo en muchos casos, es por eso que el disenso actúa *"de acuerdo a la recta razón = katá ton órthon lógon"* en cada circunstancia determinada. Esta es la fuerza intrínseca que hace que el disenso sea tal. Así puede ir más allá de la norma, más allá de lo establecido y dado. Puede entonces plantear otro sentido a las cosas y sus problemas.

Lo que importa ahora desde el punto de vista político es la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales la vida espiritual, moral e intelectual, puedan sostenerse. Formas ajenas al mundo de la sociedad liberal individualista. Esta sociedad moderna ha creado hospitales, clubes, escuelas, apoyadas todas en la idea de sociedad filantrópica, que subordina lo noble a lo útil, donde el amor a la humanidad reemplaza el amor a la patria, su pueblo y sus tradiciones. La medida cuantitativa desalojó a la cualitativa, pero al mismo tiempo ha mutilado la pertenencia de las mismas asociaciones a la vida de la *polis* como un todo. Quebrando la idea de comunidad.

Es que: *"La filantropía moderna ha nacido sobre todo como* protesta *contra el amor a la patria, y se ha tornado, por último protesta contra toda comunidad organizada"*. (Scheler, 1944, 152)

Esta es hoy, por antonomasia, la cuestión política postmoderna a resolver.

5. Sobre el disenso como método

Los filósofos como los científicos, más que probar teorías, *disponen* de teorías para explicitar lo implícito en el caso de la filosofía y para ampliar los alcances de la ciencia en el caso de los científicos. Esta verdad que resulta *una verdad a plomo,* que cae por su propio

peso, que es evidente por sí misma ha sido y es de difícil aceptación pues, en general, se dice que se tienen teorías o se quiere probar una teoría, lo cual no es correcto. El hecho de darse cuenta que uno puede *disponer de una teoría* facilita el trabajo de investigación pues la teoría se transforma allí en un medio de acceso a la verdad y no un fin en sí misma como erróneamente es tomada.

La realidad, los entes para hablar filosóficamente, son la consecuencia del proceso de investigación y las prácticas científicas que vienen a convalidar la teoría. Así, si esa teoría es verdadera confirma esa realidad, esos entes. La *atribución de verdad*, de realidad, de coherencia, de consistencia, de adecuación es lo que permite avanzar en el camino del conocimiento. En una palabra, no se avanza justificando teorías sino que se avanza disponiendo de teorías que las prácticas científicas en el caso de la ciencia o las prácticas fenomenológicas en el caso de la filosofía, pueden *atribuir verdad*.

La ciencia, y la filosofía lo es, puede ser pensada en este sentido como un conjunto de representaciones que se manifiestan como teorías (Aristóteles), paradigmas (Kuhn), programas (Lakatos), modelos (Popper), tradiciones (MacIntyre) que se confirman en las prácticas y no meramente en la representación.

Nosotros, en nuestro caso, hemos dispuesto de una teoría, *la teoría del disenso* a partir de la cual intentamos explicar al hombre, el mundo y sus problemas desde una mirada no conformista y alejada del pensamiento único, típico de nuestra época. El disenso entendido como *otro sentido al dado y establecido* nos ha permitido crear teoría verdaderamente crítica y no "nominalmente crítica" como ha sucedido en definitiva con la Escuela neomarxista de Frankfurt.

Recuerdo a Conrado Eggers Lan lo enojado que estaba cuando en Estados Unidos lo recibió Marcuse cómodamente apoltronado del otro lado de un soberbio escritorio judicial, y criticando al capitalismo, siendo que era un satisfecho del sistema capitalista como pocos.

La producción de teoría crítica desde el disenso exige un compromiso no sólo político sino existencial, pues parte de "preferencia de nosotros mismos". Nos lleva a interpretar las grandes categorías político-sociales-culturales desde una hermenéutica disidente. Es que el otro, para la teoría del disenso no es el del ómnibus, del colectivo o subte, sino aquel que me opugna y disiente y al que "localizo"

existencialmente. En este sentido el disenso rompe el simulacro de la mentalidad ilustrada de "hacer *como si* tengo en cuenta al otro" por una exigencia civilizada, cuando en realidad lo que busco es distanciarme sin que se dé cuenta. La filantropía, como alejada ocupación del otro (por ej. con un cheque un filántropo salva su conciencia, aun cuando ese dinero termine en los bolsillos de un sátrapa en compra de armas para matar a quienes se dice ayudar) reemplazó en la modernidad a la caridad que es la ocupación gratuita del otro, pero entendido como singular y concreto. Por ello se habla en el catolicismo de "las caridades concretas" y nuestros viejos padres criollos nos exigían incluso "tocar físicamente" a aquel a quien se auxilia.

Es sabido que todo método es un camino para llegar a alguna parte. En este sentido el disenso como método no se agota en el fenómeno como la fenomenología sino que además privilegia *la preferencia de nosotros mismos.* Parte del acto valorativo como un mentís profundo a la neutralidad metodológica, que es la primera gran falsedad del objetivismo científico, sea el propuesto por el materialismo dialéctico, sea el del cientificismo tecnocrático. Rompe con el *progresismo* del marxismo para quien toda negación lleva en sí una superación progresiva y constante. Por el contrario, el disenso no es omnisciente, pues puede decir "no sé" y así se transforma en un método también del saber popular que se caracteriza por no negar la existencia de algo que es o existe sino que cuando niega, sólo niega la vigencia de ese algo.

En cuanto a la *preferencia de uno mismo* siempre se realiza a partir de una situación dada, un *locus* histórico, político, económico, social y cultural determinado. En nuestro caso, el dado por la ecúmene iberoamericana. Resumiendo, nosotros disponemos del método "ir a las cosas mismas" = fenomenológico, inaugurado por Franz Brentano, al que le realizamos modificaciones que corresponden a una hermenéutica disidente. Así, primero fijamos nuestro *locus* histórico-existencial, luego describimos el fenómeno a estudiar, reducido a sus rasgos esenciales, pasamos a la verificación intersubjetiva como primer criterio de verdad, para luego referir el fenómeno a nuestra tradición cultural, que es la que termina eliminando toda arbitrariedad o capricho subjetivo.

Los pasos del disenso como método, didácticamente expuestos son:

Primera etapa
1. Preferencia de nosotros mismos (es el nosotros, no el yo);
2. *Genius loci* (el desde dónde);
3. Las tradiciones nacionales de nuestros pueblos (el éthos nacional).

Segunda etapa
1. La pregunta por el otro y los otros;
2. El consenso o disenso;
3. La superación del disenso: la construcción de nuestro propio discurso filosófico sin copia ni imitación.

Esto nos ha permitido establecer un pensamiento de ruptura con la opinión pública que hoy no es otra que la opinión publicada. Este pensamiento de ruptura, o mejor, pensamientos de rupturas, nos ha permitido dar respuestas breves a esa multiplicidad de imágenes truncas que nos brinda la postmodernidad respecto de la vida hoy. A esos *analfabetos culturales locuaces* (Fayerabend) que son los periodistas y locutores que hablan de todo sin decir que nada es verdadero o falso o, peor aún, cuando lo hacen siempre se encuentran del lado de la falsedad. Ello es así, porque son simples voceros del pensamiento único y políticamente correcto. De esta forma de ver y pensar las cosas y los problemas que nace desde los grandes gestores culturales (los famosos en cada disciplina) que no buscan otra cosa que la consolidación del estado de cosas tal como está. Es que la realidad tal como se da en todos los órdenes es la que les permitió ser lo que son, y la metafísica enseña que todo ente busca perseverar en su ser.

La ruptura por parte del disidente, en general rebelde y marginado, de este círculo hermenéutico (de interpretación de lo que es) se ha transformado así en una masa compacta e impenetrable pues si se atacan las teorías de los famosos (en filosofía el humanismo, en ciencia el objetivismo, en arte el subjetivismo caprichoso y arbitrario, en religión el ecumenismo de todos por igual, en política el progresismo democrático) sale uno del mundo, queda marginado,

alienado, cuando no demonizado. Sin embargo, la única posibilidad que se vislumbra es la creación de teoría crítica a partir del disenso como método que es lo que rompe el consenso de los satisfechos del sistema tanto en las sociedades opulentas como en las otras.

6. Hermenéutica disidente

Hermenéutica clásica

La hermenéutica nace como disciplina con Aristóteles en su tratado *Peri Hermeneias = Sobre la interpretación*, donde se estudia el lenguaje como un instrumento de información.

Pero es Federico Schleiermacher (1768-1834), quien reinaugura modernamente la disciplina con un trabajo publicado en 1805 sobre *Teoría hermenéutica,* que fue agrandando con varias ediciones posteriores hasta 1819. Se ubica en el período de la Ilustración y el Romanticismo. Fue el fundador de la Universidad de Berlín y primer ideólogo del humanismo cristiano. Fue alumno de Schelling y, como tal, incorporó a su meditación los aspectos emotivos.

La hermenéutica, que para Aristóteles se limitaba solo a la interpretación de los textos, para Schleiermacher incluye la comprensión. Así, hay que tener en cuenta el contexto del discurso y del escritor, y el intérprete tiene que compartirlo, conociendo la lengua y su contexto histórico y social. Agrega el aspecto emotivo y sociopolítico. El objeto de la hermenéutica: *"es comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo"*. El intérprete tiene que ponerse en el lugar del autor y su contexto. Debe equipararse a él. Conocer es esencialmente comprender. Aparece entonces un segundo círculo hermenéutico entre filosofía, filología y lenguaje. El primero aparece, como veremos a renglón seguido, con Heidegger, para quien *existir es comprender.*

Hermenéutica existencial

Se presenta con Heidegger, para quien toda interpretación para producir comprensión debe tener ya comprendido lo que va a interpretar: *"Todo preguntar es un buscar que tiene una respuesta previa que viene de lo buscado"*. Así, como el que sabe trabajar con una

herramienta, la usa y no la transforma en objeto, así el comprender permite al ser-ahí conocerse en su ser y en su mundo. Este es el modo de situarse el *Dasein = ser ahí* en el mundo, pues existir es comprender. Se da acá el primer círculo hermenéutico, el de hermenéutica y metafísica, donde el existir está ligado al comprender.

Hermenéutica del lenguaje

Su principal expositor es Hans Georg Gadamer (1900-2002) quien en su libro *Verdad y método* (1960) va a sostener que para entender la hermenéutica tenemos que tener en cuenta dos elementos: el sentido del texto y la verdad del texto.

Por *sentido del texto* se entiende el conocimiento científico que de un texto cualquiera tenemos. La ciencia con sus métodos, ya sea históricos como filológicos, nos dice cuál es el sentido del texto. Por *verdad del texto* se entiende el conocimiento a que nos lleva la hermenéutica. Sólo hacemos hermenéutica de un texto cuando intentamos comprender la verdad del mismo. Así, quien no ve la *verdad del texto* no ha visto su sentido. Sólo comprendemos su sentido cuando hemos comprendido su verdad. Así, afirma Gadamer, quien en un museo contempla la estatua bella y no ve su belleza, no contempla la estatua, contempla un pedazo de mármol. Otro ejemplo: cuando uno lee el Quijote, se dice que entiende su sentido –*el sentido del texto*–, cuando ve que un loco sale de su casa, lucha contra los molinos de viento, va a la venta, etc. Pero *la verdad del texto* nos habla del hombre y su posible nobleza y bondad.

En definitiva, de qué le sirve al hombre conocer todos los entes, las cosas o ciencias (saber científico) si pierde la experiencia del ser, de la verdad, de la belleza. De ahí la máxima: *"el ser que puede ser comprendido es lenguaje",* con lo cual lo que es nunca puede ser comprendido del todo.

Hermenéutica de la distancia

Acá se destaca Paul Ricoeur (1913-2005), quien en sus *Ensayos de hermenéutica* (1969) propone una hermenéutica de la distancia, según la cual una interpretación nace cuando hay distancia entre el

emisor y el receptor. Interpretar es reelaborar un texto, apropiarse del texto por parte del lector.

Hermenéutica analógica

Corresponde al mexicano Mauricio Beuchot (1950) ser el fundador de esta corriente de pensamiento que se apoya en el concepto de analogía, y así la presenta como estructura intermedia entre la equivocidad propia del relativismo y univocidad propia del positivismo. A partir de 1993, y a través de varios libros, viene trabajando este tema y otros colindantes.

Hermenéutica discursiva

Es la propuesta por Jürgen Habermas (1929) y Karl-Otto Apel (1922-2017) según la cual la hermenéutica estudia el aspecto interactivo del lenguaje por sobre el cognitivo. Y en ese aspecto interactivo se destaca el discurso, el consenso, la democracia deliberativa. En su teoría de la acción comunicativa plantea la necesidad de elaborar una pragmática universal y rescata –del proyecto ilustrado de Kant– a la razón que reflexiona sobre las condiciones universales, no ya *a priori* sino empíricas. Se destaca el lenguaje como acción pero limitada a las sociedades opulentas, racionales y civilizadas donde el entendimiento mutuo se basa en el consenso, donde ninguno de los participantes del diálogo estuviera favorecido. Una verdadera utopía.

Hermenéutica disidente

Este telegráfico y breve recorrido sobre las diferentes versiones acerca de la hermenéutica quiere justificar nuestra propuesta de una hermenéutica disidente para encarar los estudios sobre la metapolítica. Decimos *disidente* porque partimos del disenso como método de la metapolítica, según el cual buscamos otro sentido al des-orden político-social que padecemos. Su lema podría ser *opposer pour penser.*

La hermenéutica disidente rescata la dimensión existencial del intérprete, que parte de la preferencia de sí mismo y su situación en una ecúmene determinada del mundo. Es decir, que no hay universalidad como en Kant-Habermas-Apel, en la comprensión pues

se hace desde un *genius loci.* Y es disidente porque, antes que nada, disiente con el *statu quo* vigente y sus grandes categorías que condicionan la acción política, ofreciendo otro sentido.

Así, el acercamiento hacia esas grandes categorías se realiza desde la disidencia con ellas porque son productos de la criptopolítica y no de la política pública. Todas las megacategorías que conforman este mundo globalizado son productos y creaciones de los diferentes *lobbies* o grupos de poder que hay en el mundo y que lo terminan gobernando. La hermenéutica disidente parte de este presupuesto pero, al mismo tiempo, su criterio de verdad se apoya, no ya en los ideólogos de diferentes layas, sino en los diferentes *ethos* de las ecúmenes que conforman este mundo, que es un *cosmos*, que significa tanto el orden como lo bello. El mundo, en su sentido último, es un conjunto ordenado y bello de entes que lo componen. De modo tal, que cuando el hombre lo desordena se transforma en algo feo e invivible.

Capítulo IV

Disyuntivas hodiernas o metapolíticas del canon (i)

Hasta ahora hemos hablado en este libro de:

a) de la historia de la metapolítica;
b) sobre las diferentes corrientes que la componen;
c) en torno a qué entendemos nosotros qué es metapolítica;
d) acerca de la naturaleza del disenso;
f) sobre el disenso como el método más apropiado para hacer metapolítica.

A partir de ahora y hasta el final del libro intentaremos "hacer metapolítica". En este sentido y para que de entrada se entienda cómo vamos a hacer metapolítica conviene citar el sociólogo italiano Carlo Gambescia, quien estudió lo que venimos haciendo: *"Remite al uso metapolítico de lo que un gran sociólogo americano, Robert Nisbet, llamó conceptos fundamentales de la sociología.*[43] *Son conceptos que, según creo, se repiten en el pensamiento de Buela: comunidad, autoridad, status, sagrado, alienación; como opuestos, respectivamente, a los de sociedad, poder, clase, trascendencia, integración. La metapolítica de Alberto Buela se podría entonces llamar "Metapolítica del canon": canon sociológico como conjunto de valores conceptuales, canónicos, normativos. Devueltos al cauce de un proceso metapolítico (dialéctico) entre teoría y práctica, con vistas a una síntesis. Fruto a su vez de una dialéctica entre comunidad y sociedad; autoridad y poder; estado y clase; sagrado y trascendente; alienación e integración-realización. Una dialéctica que cerrando el círculo sociológico de la síntesis, remite, como se anticipó, a un esquema básico, el canon".*[44]

---

43 Nisbet, Robert A. (1977). *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze.

44 Buela-Gambescia (2021). *Contrapunto sobre metapolítica,* Nomos, Buenos Aires, p. 5.

1. Crisis o decadencia: una disyuntiva de nuestro tiempo

El hombre, en general, sabe de la realidad por lo que aparece. Mientras que las ciencias particulares conocen por los actos o hechos específicos a cada disciplina. Así, el psiquiatra conoce a su paciente por lo que dice y hace. El médico por las manifestaciones del cuerpo del enfermo, el detective, el historiador, el sociólogo, el economista, de igual manera. ¿Y el filósofo? En principio, como el hombre común, conoce por lo que aparece. Y si bien no existe, en este sentido, una diferencia entre ambos, la misma va a surgir en la descripción de aquello que a los dos se les aparece.

Y aquello que aparece es denominado técnicamente el *fenómeno*. Término que proviene del griego φαινομαι, que es la voz pasiva del verbo φαινω *"mostrar"* de ahí que *fenómeno* venga a significar etimológicamente: *"lo que se muestra"*, que tiene su raíz última en φος–φοτος = *luz*. De ahí nuestros términos cotidianos de fósforo o foto. Así, lo que se muestra es lo que sale a la luz, sea del interior del hombre, como del interior de la realidad objetiva, el ente = *ens-entis* = *lo que es*.

Nuestra observación nació allá por el 2001 cuando todos los discursos desde el poder o desde la hermenéutica periodística al referirse a la situación de nuestro país afirmaban que *estamos en crisis o esta es la peor crisis de nuestra historia.* Pero luego nos detuvimos un poco más y vimos que en otras latitudes el discurso se repetía y así leímos acerca de la crisis rusa, francesa, alemana, española, italiana, norteamericana, brasileña, etc. Ante esto sostenemos que nosotros, los argentinos en particular, y el hombre en general, no estamos en crisis sino más bien en decadencia. ¿Por qué? Porque crisis, como su nombre lo indica, viene del griego κρινω = *crino* que significa separar, distinguir, juzgar. Que originariamente significaba tamiz, como el que usan nuestros albañiles para separar la arena fina. Los momentos de crisis en la vida personal son, por ejemplo, los de la adolescencia en donde el joven se encuentra ante una bifurcación de caminos y debe decidir qué hacer o llegar a ser. Se da en la menopausia o andropausia, momento en el que los hombres deciden rejuvenecerse o aceptar el envejecimiento. En una palabra, las crisis son siempre etapas que hay que superar en el camino de la vida.

Pero la Argentina hoy no vive una etapa, sino en todo caso asiste a un cambio epocal. Un cambio que se parece más a una decadencia que a un resurgimiento. Y decimos decadencia porque asistimos a la desvalorización de todo aquello que fue valioso, por ejemplo, el respeto a la palabra empeñada, a las normas mínimas de convivencia, a la honradez, laboriosidad, austeridad, piedad (veneración por los padres y los próceres) en definitiva, grandeza de alma o μεγαλοφιχια. *"Lo grande nace grande"*, afirma por ahí Heidegger, de lo mínimo no sale nunca lo máximo. Y así podríamos seguir llenando páginas pintando nuestra decadencia. Pero que cada uno utilice sus pinceles y colores que más le plazcan. Mucho hay para pintar, diría demasiado.

Ahora bien, la noción de decadencia encierra un enigma poco común y es que siempre se puede ser un poco más decadente. Su concepto significa tanto naufragio, hundimiento, ruina, caída u ocaso. Encierra la idea de "declinación necesaria" de la que no se puede salir recorriendo el camino hacia atrás. Es necesario comenzar de nuevo como lo hace el sol luego del ocaso o el comerciante después de la ruina.[45] Esta ley de la decadencia se manifiesta en todos los campos, en la vulgaridad de nuestro folklore (ahora romanticón), de nuestro paisano (ahora con boina y botas con pompón), de nuestros dirigentes (sin pertenencia, pues no se sabe dónde viven ni de dónde son), de nuestros milongueros (parodia de acróbatas), de nuestros periodistas (todos carilindos que repiten lo mismo), de nuestras actrices (intercambiables unas con otras), de nuestros obispos (con cara de nada), de nuestros militares (cortados por la misma tijera de la mediocridad), de nuestros sindicalistas (aunque flacos casi todos gordos), de nuestros filósofos (que siempre imitan e imitan mal al estilo de un espejo opaco) y así podemos seguir *ad infinitum*.

---

45 Desde la sociología se destaca el trabajo de Julien Freund (1984). *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Edition Sirey, París, donde afirma de entrada que la decadencia es una categoría fundamental de nuestra percepción inmediata que corresponde a nuestra experiencia cotidiana y que nos viene de la observación cosmológica (la sucesión de los días y las estaciones), orgánica (la vida nace, crece, se reproduce y muere) y la histórica-política (la democracia por corrupción engendra la demagogia, ésta la tiranía y ésta la democracia, Platón *dixit*).

Pero existen para *"esta enfermedad histórica"*,[46] como la caracteriza Giorgio Colli, remedios. Y al ser una enfermedad histórica aparece por ciclos más o menos extensos, por lo que podemos decir que *"casi siempre el hombre ha estado en decadencia"*. La cura ha sido siempre el salir por arriba, creando, inventando, produciendo *"otro sentido = disenso"* a las cosas y las acciones. Así, pues, de la decadencia sobre todo social, política, económica y cultural que es la que nos afecta hoy, aquí y ahora, en la Argentina y en otras latitudes, sólo se puede salir por dos vías: o la restauración o la revolución. Ejemplos históricos tenemos de ambos caminos. Así, Augusto luego de las desastrosas guerras civiles que sumieron en decadencia a la república romana comienza la restauración de las costumbres antiguas que habían hecho grande a Roma. De idéntica manera, *mutatis mutandis,* en nuestro país Rosas luego de la desastrosa anarquía de la década de 1820-1829 que sumió en decadencia a la sociedad, se alzó como el Restaurador de las Leyes. Ejemplo de la vía revolucionaria lo ofrece en Suramérica, Fidel Castro con la Revolución cubana, con todos los reparos que pueden hacérsele, que vino a cambiar el orden constituido de prostitución, corrupción y decadencia al que el régimen de Fulgencio Batista había sumido a Cuba. Pero como la restauración o la revolución son siempre relativas a las circunstancias y sujetos históricos que las encarnan, eso lo dejamos para los historiadores, sociólogos y politólogos que determinen unas y otras.

Desde el punto de vista filosófico, la salida de la decadencia encierra una paradoja (etimológicamente: "algo inesperado o raro") y es que no se puede salir de la decadencia remontando el camino que nos lleva a ella, sino que sólo se puede salir intentando otros caminos, otras alternativas, como se dice hoy. Yo creo, y esta es mi íntima convicción, que de la decadencia sólo se puede salir como lo hicieron Dédalo y su hijo Ícaro del laberinto cretense: por arriba. Sólo por arriba. Pensando en grande y actuando en grande. No imitando, sino pensando con cabeza propia. Eliminando la autodenigración tan propia y fomentada por la *intelligensia* vernácula. Buscando e intentando la preferencia de nosotros mismos. Recuperando el sano orgullo de ser argentinos con todos los pro y los contra que ello supone

46 Colli, Giorgio (1991). *El libro de nuestra crisis,* Paidós, Barcelona-Buenos Aires, p. 42.

y encierra. Y acá entra de rondón el tema de la identidad. Y aquello que la amenaza no es la identidad de "los otros" sino la identidad pensada para nosotros de todos por igual.

La mejor y más profunda definición de decadencia es la que nos brinda el periodista y pensador Gilbert Comte cuando la define como: *"le refus du sacrifice"* ("*el rechazo del sacrificio*"): *"La décadence débute quand chacun refuse de prendre des risque pour les autres"* (*"La decadencia comienza cuando cada uno rechaza tomar riesgos por los otros"*.)[47] Nuestros representantes rechazan sacrificarse por sus representados, no toman ningún riesgo a favor de los otros, sus representados. El pueblo, en su conjunto, es simplemente un convalidador de representaciones, que sus dirigentes, los representantes no se ven obligados a cumplir. La única obligación que tienen es cumplir con el procedimiento jurídico formal de acceso a los cargos, a las representaciones. Una vez en posesión de las mismas, su responsabilidad se diluye en un discurso político que dice y no dice: que promete sin comprometerse, ni moral ni existencialmente. En una palabra, promete pero no se obliga.

Esta ruptura de la representatividad que se da en todos los niveles y dominios de la actividad ha hecho que el pueblo llano busque la solución a sus problemas, a sus demandas, a través de las movilizaciones, las tomas de edificios, los piquetes en las rutas y calles, la ocupación de los espacios públicos, la interferencia en los servicios y las mil medidas y revueltas hechas *ad hoc*. El pueblo ha tenido que tomar la representación en sus manos porque sus representantes, políticos y sociales, no lo han representado, no han estado a la altura de sus necesidades.

¿Para qué sirve el parlamento si con sus leyes no soluciona los problemas del pueblo que lo votó? ¿Para qué sirven los sindicatos si no logran las reivindicaciones reclamadas por sus trabajadores? ¿Para qué sirven los científicos si no investigan *lo que es*, lo que se necesita en lugar de descular hormigas o desentrañar sombras? ¿Para qué sirven los pastores que no se ocupan de las necesidades de sus ovejas y no las protegen del lobo? ¿Para qué sirven los jueces que

47 Comte, Gilbert (2003). *Notes sur un temps rompu,* Paris, Le Labyrínthe. Fue jefe de redacción de *Le Monde* entre 1969-1982.

ignoran la noción de equidad, limitándose al procedimiento? ¿Para qué sirven los dirigentes locales y barriales si en lugar de ocuparse del vecino se ocupan "del ciudadano", o peor, "de la humanidad"? En definitiva, ¿para qué sirven los filósofos si en lugar escribir abstrusos informes para el Conicet o pensar sobre la inmortalidad del cangrejo, no se *"aplican a los problemas y necesidades concretas de la América del Sur"* como propugnaba Juan Bautista Alberdi?

Cuando un dirigente enaltezca el sacrificio personal como su método en el ejercicio de la representatividad podrá entonces el pueblo confiarle su representación. En él mientras tanto está la exigencia de construir en la lucha, que es donde muestran los talentos nuevos dirigentes que tengan como apotegma: *"tomar riesgos personales a favor de sus representados"*. Sólo así se podrá reemplazar a los antiguos; de lo contrario se reciclarán automáticamente como lo vienen haciendo desde hace décadas. Así como lo hicieron ostensiblemente luego de la *debacle* del 2001, interpretando el grito popular: *"que se vayan todos"*, no yéndose ninguno.

Que el discurso social de la decadencia prive al ciudadano de a pie, como nosotros, de pensar la diferencia entre el bien y el mal para evitar el riesgo de discriminar, o lo que es peor que lo discrimine por pensar de ese modo, está mostrando a las claras que en la sociedad secularizada (se perdió la idea de lo sagrado), igualitarista (se perdió la idea de igualdad de oportunidades), incrédula (no cree en nada ni en nadie) y nihilista (eliminó la esperanza como virtud teologal y se quedó sólo en la espera-desesperante), en esta sociedad en que vivimos ya no hay pecadores sino delincuentes. Ha escrito en estos días Aquilino Duque, el lúcido pensador español: *"El delincuente, no tiene temor de Dios y tampoco debe temer mucho a las leyes de una sociedad sin valores que proclama la neutralidad ética y se niega a distinguir el bien del mal. Su mayor castigo es lo difícil que le resulta (a él) que esa sociedad se dé por transgredida"*.

Nuestra propuesta

Hay que dejarse llevar del consejo de Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar: *"Si no creamos, morimos"*. Y así crear y buscar nuevas formas de representación política y social. Nuevos mecanismos de participación ciudadana y popular. Nuevos referentes culturales. Nuevos

proyectos de asociación. Y todo ello que vaya dirigido a la construcción de un nuevo Proyecto Nacional y a la refundación de un Nuevo Estado y a la conformación de una nueva estrategia internacional por parte de la Argentina. Esquemáticamente, los puntos sobre los que se debería trabajar en forma prioritaria son los siguientes:

Identidad cultural: es el aspecto que nos determina en lo que somos entendido no como una cosa siempre idéntica sino como aquello que nos hace ser a nosotros mismos. Identidad viene de *idem*. La correcta defensa de la identidad radica en el mantenimiento del ser colectivo de un pueblo en medio del cambio histórico que se produce, alentando todas aquellas expresiones que consoliden y expresen de mejor manera nuestra identidad. El ser sí mismo lo expresaban los latinos en el *ipse*.

Restauración del Estado: como instrumento del poder nacional es aquello que tiene el gobierno para ejecutar lo que decide hacer. Sin Estado no hay proyecto nacional posible, pero con un *Estado bobo*, tampoco. Los principios de solidaridad, de subsidiariedad y de bien común serán los pilares sobre los que se apoyará la reestructuración del nuevo Estado. La reestructuración rápida y contundente de la representación política, judicial y administrativa es una exigencia de la hora actual.

Economía alternativa: la economía al servicio de la política y ésta al servicio del hombre es el postulado a realizar. Para ello se debe privilegiar la economía de producción y comercial por sobre la especulativa del "dinero casino", última responsable de la espuria deuda externa y de la destrucción del aparato productivo. La economía debe incorporar en sus modelos de análisis y proyección el principio de reciprocidad de los cambios para el logro de un intercambio equitativo entre las partes que conforman el mercado y en orden a la propiedad debe tender a su mayor difusión.

Política internacional: las tensiones de fuerza internacional vigentes tendientes a la globalización compulsiva del mundo y los mercados, nos indican que nuestro Estado-Nación aislado no tiene ninguna posibilidad eficaz de oposición, de allí que propiciemos una integración regional de Suramérica a través de la teoría del rombo, según la

cual hay que conformar un gran espacio cuyos vértices sería Buenos Aires, Lima, Caracas y Brasilia. Gran estrategia que aunaría Pacto Andino y Mercosur.

2. Distintas formas de ejecución de los derechos humanos en la Argentina

El fin de la dictadura militar que duró de 1976 a 1983 supuso la restauración del sistema democrático en la Argentina. Pero esta restauración no significó la modificación del procedimiento democrático sino sólo fue la recuperación del principio de legitimidad política: *"La democracia es ante todo un principio de legitimidad: es legítimo el poder que proviene de la autoridad del pueblo y se funda sobre su consentimiento"*, afirma acertadamente Anaud Imatz.[48]

Así, desde diciembre de 1983 a mayo de 1989 gobernó el partido radical bajo la presidencia de Raúl Alfonsín quien renunció –en sus palabras "resignó" el poder– a manos de Carlos Menem surgido de las filas del peronismo.

El régimen político de Alfonsín vino a restaurar el Estado de derecho con el cual, siempre según sus palabras *"se come, se vive y se educa"*. La democracia para él no era un sistema de gobierno, seguramente el mejor para las sociedades de masas, sino *"un sistema de vida"*. Error típico de la ideología liberal en su variante socialdemócrata que confunde y reduce las múltiples y variadas formas de vida a una forma de gobierno. El rescate de los derechos humanos, tomados en sorna por la dictadura militar bajo el *slogan "los argentinos somos derechos y humanos"*, está íntimamente vinculado al Estado de derecho reinstaurado por el gobierno radical. Estos derechos humanos tenían su anclaje en las Declaraciones liberales de los Derechos del Hombre de la Revolución francesa de 1789, y más acá, en la Declaración de las Naciones Unidas de 1948, que supuso una mayor elaboración teórica del tema al que aportaron sus meditaciones dos centenares de filósofos y pensadores.

Así, los derechos humanos fueron el marco de referencia de un Estado de derecho que realizó eficazmente el juicio a los máximos

48 Imatz, Arnaud (2008). *Los partidos contra las personas,* Áltera, Barcelona, p. 199.

responsables del terrorismo de Estado (que es cuando desde el Estado la fuerza legítima se transforma en violencia) aplicado durante la dictadura militar. El tema de la convivencia política y social civilizada e ilustrada con su teoría de los "dos demonios" sostenida, entre otros, por Ernesto Sábato en el libro *Nunca Más,* fue el objetivo propio y específico de este gobierno. Objetivo que no le permitió ni ver ni resolver las sucesivas crisis económicas: inflación galopante, desempleo, nueva moneda con el "austral", crecimiento desmedido de la fraudulenta deuda externa, etc. Todo ello hizo que el radicalismo derrotado en forma contundente en elecciones presidenciales entregara seis meses antes el gobierno al menemismo triunfante.

Menem al asumir el poder cambió en el mismo día de su asunción de ideología, pasando a militar en el liberalismo más rancio llamado neoliberalismo (su primer ministro de economía fue Rapanelli, el último gerente de la multinacional Bunge y Born). En este gobierno, que duró diez años (1989-1999), se dejó de lado la teoría de los derechos humanos como marco de referencia del accionar democrático para sostener que *"la sociedad fue víctima inocente"* de las acciones de la dictadura militar. Se proclamó en nombre de un pragmatismo político que sólo "leía a Sócrates" (así lo declaró Menem), la superioridad de los fines con lo que se vino a legitimar el uso de cualquier medio, incluso aquellos que iban en contra de los derechos humanos como había sucedido durante la dictadura y se terminó indultando a los militares, condenados sabia y prudentemente por el tribunal formado en el gobierno anterior.

Le sucedió a Menem, el radical liberal De la Rúa quien, como ha sucedido históricamente en Argentina, se limitó a respetar la formalidad democrática, esto es, a la democracia procedimental pero no supo resolver las sucesivas crisis económicas cada vez más agudas, que terminaron por expulsarlo del poder en diciembre de 2001. Llevándose a cuestas en su conciencia más de una veintena de muertos. Superada la *debacle* económica por el gobierno provisorio de Duhalde, asumió en mayo de 2003 Néstor Kirchner quien instaló como "un absoluto ético" de su régimen de gobierno los derechos humanos. Con la creación de la secretaría de Estado de Derechos humanos como usina ideológica del gobierno se tomó distancia del viejo Estado de derecho y se llevaron los derechos humanos y su defensa

al paroxismo de extenderlos a toda la actividad humana. Se dejó de lado el criterio según el cual los derechos humanos se fundaban en la inherencia a la persona, para ser establecidos por consenso. Aparecieron así infinita variedad de "derechos humanos" según el *lobby* que los fogoneara. Por ejemplo, derechos humanos de los *gays* al matrimonio o a la adopción de hijos, de las mujeres al aborto, al ejercicio de la prostitución, al consumo de drogas, etc. Se lo estableció como "un absoluto ético" en cuya defensa convergieron las Madres de Plaza de Mayo, quienes son las que verdaderamente rescataron en la Argentina la función política de los derechos humanos, y la militancia montonera de los años '70. Esto es, los *"imberbes"* echados por Perón de la Plaza de Mayo en 1974. Sin contar con todos aquellos, que son muchísimos, que vieron en el manejo e instrumentación de los derechos humanos una salida laboral o el inicio de una carrera política. El kirchnerismo fue saturado por estos personajes, algunos de los cuales la mayor persecución que sufrieron fue la de su mamá para tomar el café con leche cuando regresaban de la escuela.

Esta convergencia produjo la anulación de los juicios de Alfonsín y la anulación de los indultos de Menem a los responsables del terrorismo de Estado, lo que llevó a la realización de nuevos juicios con seguras nuevas condenas, pero esta vez no ya en el marco del Estado de derecho sino más bien ligados a la revancha entendida como resentimiento político, en tanto que rencor retenido durante veinte años por aquellos que fueron vencidos militarmente por la dictadura militar.

El régimen de Kirchner, al transformar los derechos humanos en "un absoluto ético" según el cual ningún fin ni ninguna acción de oposición al gobierno se puede justificar si va en contra de ellos, –los que a su vez como vimos se transformaron en infinitos– hizo que su gobierno no pueda ser criticado sin ser el crítico inmediatamente estigmatizado. Así, sus decisiones no se discuten y su pluralismo es entendido como poner al otro, al que se opone o disiente, de rodillas. Su gobierno se transformó más en personal que en institucional. No otorgó ni una sola conferencia de prensa en todos sus años de gobierno, no realizó ni una sola reunión de gabinete. Gobernó a través de decretos de necesidad y urgencia relegando al Congreso Nacional a una mera formalidad democrática. Se manejó al mejor estilo staliniano rodeado de la *troika* que formó el círculo áulico.

Este breve recorrido deja una lección: los absolutos éticos elevados a normas políticas nos llevan, lo quieran o no así sus gestores, a regímenes políticos de corte personal y arbitrario. Hoy[49] Kirchner terminó, al menos formalmente, su mandato. La que está en el gobierno es su señora, Cristina Fernández, y ella tuvo la ocasión de tomar nota de esta evolución político-ideológica de los derechos humanos y así puede ver que si gobernar es crear instituciones como lo hizo Sarmiento con el Colegio Militar donde canalizó todas la inquietudes belicosas que perduraban de las guerras civiles del siglo XIX y Perón lo hizo con los sindicatos donde superó las tensiones políticas e ideológicas venidas desde Europa entre anarquistas, comunistas y socialistas, por qué no institucionalizar el ejercicio del poder político en la Argentina fundándolo en la simpleza y claridad de realización de "los valores patrios". Pero perdió la ocasión cuando su gobierno se transformó en una cáfila que enriqueció a sus miembros en desmedro del Estado argentino. Los delitos económicos fueron inmensos. La sucedió el neoliberal Macri que siguió con la misma tónica de enriquecimiento sin límites de él y de sus funcionarios. Sobre el descalabro total del gobierno actual[50] prefiero guardar silencio. En cuanto a los derechos humanos se consolidaron en un "absoluto ético" y entonces se transformaron en el principio de legitimidad de toda la actividad política, con lo cual la democracia dejó, *de facto,* de existir.

3. Los derechos humanos y sus contradicciones

La ética, disciplina reflexiva, se aplica a los problemas cotidianos de la vida, la muerte, el sufrimiento, la pobreza, la riqueza, la guerra, la paz, además de hacer mejor a aquél que la ejerce. En una palabra, se ocupa de todo lo que hace al obrar humano con la pretensión de hacer mejores a los hombres.

El hombre, varón y mujer, además de derechos individuales tiene deberes para con la sociedad, deberes que hacen posible esos derechos. Cuando en filosofía no se conoce bien un tema se recomienda

49 Mantengo las fechas del escrito original. Gobernó desde el 25 de mayo de 2003 al 10 de diciembre de 2007.

50 Gobierna al momento en que corrijo los manuscritos de este libro Alberto Fernández, quien asumió el 10 de diciembre de 2019.

comenzar por el acceso filológico del mismo. Así, deber viene de *de habeo*, que significa "algo de otro" o "préstamo". Obligación viene de *ob-ligare*, "lo que está ligado por abajo". Obedecer viene de *ob-audire* "escuchar por debajo".

Salvo en el dominio militar que casi todo es a los gritos, uno obedece cuando se le habla en forma persuasiva y por lo bajo. Se siente obligado con alguien o con algo cuando tiene una ligazón profunda y siente el deber en función del otro. Esto nos permite afirmar, de entrada, que de lo justo nacen el derecho y el deber. El derecho se centra en el yo y el deber en el otro. Lo que nos lleva a intentar aclarar la relación entre lo justo y la ley.

En este asunto, como en tantos otros, ha habido desde la Antigüedad en nuestra historia occidental una tensión entre dos instrumentos del orden social, dos formas de pensar. Por un lado, están aquellos que privilegiaron lo justo, *to dikaion = jus,* los griegos y romanos, y, por otro, los que prefirieron la ley, *nomos = lex,* los judíos y cristianos. Los judíos con la Torah y los cristianos con la ley moral. Estos dos antagonistas, *dikaion* y *Torah,* y sus derivaciones, recorren toda la historia del derecho y encarnan dos concepciones diferentes de concebir la justicia. Lo justo, *to dikaion,* lo concebían los griegos como el dar a cada uno lo que corresponde y los romanos de la época clásica lo tradujeron por *jus,* concebido también como el arte de *suum cuique tribuere,* atribuir a cada uno lo suyo. Lo adverso a esta concepción de lo justo lo encontramos en la Torah judía y en su proyección posterior la ley moral cristiana, que vienen a sustituir el *jus* por la *lex* y el *dikaion* por el *nomos.*

La Torah es un instructivo lleno de preceptos y de reglas morales (no robarás; no fornicarás, etc.) dirigidas a los individuos. Las leyes morales cristianas aparecen ya en los Padres de la Iglesia, rivales del derecho romano al cual la "justicia cristiana" opondría la caridad y la misericordia. El texto de san Pablo (1 Cor 6, 1-8) que funda todo el derecho canónico así lo afirma cuando sostiene que cualquier diferencia entre los hermanos no sea llevada ante el tribunal de los infieles sino ante los cristianos, así sea el más ínfimo de la Iglesia: "*¿No sabéis que los santos (cristianos) han de juzgar este mundo y hasta de los ángeles malos? Cuánto más de las cosas mundanas*".

Lo justo, sea *dikaion,* sea *jus* se expresa en indicativo, mientras que lo justo, como *nomos* o como *lex* se expresa en imperativo. Un autor tan reconocido como el filósofo del derecho Michel Villey, afirmó taxativamente al respecto: *"La intención de la Iglesia no era cristianizar el derecho romano, se trató más bien de reemplazar el régimen del dikaion por el régimen de la Torah cristiana"*. En ese amasijo de pensamiento bíblico y de vocabulario romano la idea de *jus* es absorbida por la de *lex,* y así lo justo viene a transformarse a partir de los siglo XII y XIII en sinónimo de ley en el apotegma: *"Lex sive jus"*. Lo justo deja de ser definitivamente una proporción a descubrir como sostuviera el viejo Aristóteles en su Ética nicomaquea para transformarse en la acción prescripta por la ley moral, en este caso.

En cuanto al pensamiento jurídico, el grecorromano ignora el derecho subjetivo porque no lo puede tener en cuenta dada su noción de lo justo. Cuando lo justo dejó de ser el *suus cuique* para transformarse en lo *moralmente debido* de Vitoria y Suárez, el derecho se transformó en predominantemente subjetivo como ocurre hoy día. Con justa razón puede afirmar Cornelius Castoriadis que: *"Si la ley es ley porque ha sido establecida como ley, entonces podemos poner otra"*. (Castoriadis, 2006, 325) La ley tiene menor estatus ontológico que lo justo no sólo porque puede variar sino también porque posee menor universalidad.

Los tan mentados derechos del hombre y del ciudadano aparecen, entonces, como una ideología de carácter jurídico fundada en el derecho subjetivo, el que a su vez no tiene ningún fundamento. Es por ello que un pensador del derecho y la política como Julien Freund ha podido afirmar: *"Toda reflexión coherente sobre los derechos del hombre no ha sido establecida científicamente sino dogmáticamente"*. Así, la retórica de los derechos humanos sirve actualmente para demonizar a ciertos Estados y a quien no piensa como progresista-garantista. Pero, al mismo tiempo, viene a justificar al imperialismo. Porque es desde los centros de poder mundial que se ha impuesto. Esto es, se transformó en un concepto hegemónico que sirve a dos puntas. En el medio quedan los derechos de los pueblos y de los "hombres comunes" que poseen derechos existenciales no contemplados por los derechos humanos. Al transformarse en un concepto hegemónico termina como un concepto políticamente correcto.

La carta de Bogotá (1948) que crea la Organización de Estados Americanos (OEA) afirma en su artículo 2: *"Toda persona tiene el deber de convivir con los demás"*.

En Suramérica hoy los terraplanistas, los abortistas, los gays, los indigenistas, los antivacunas, los progresistas, no quieren convivir con los demás, con los que no piensan como ellos. Y al no tener ninguna contención por parte de las autoridades gubernamentales se van transformando, día a día, en más violentos, y terminan en el ámbito social imponiendo la dialéctica amigo-enemigo, pero transformando al *inimicus* en *hostis*. Así, los derechos humanos terminaron yendo contra la convivencia, la concordia interior y los derechos existenciales del ciudadano.

4. Multiculturalismo o interculturalismo

Hace ya bastantes años que venimos combatiendo la idea del multiculturalismo como una categoría ideológica de privilegios y dominación nacida desde los antropólogos culturales "usamericanos". De privilegios, porque se exalta a las minorías por el hecho de ser minorías en desmedro de las mayorías populares. Y de dominación, porque lo que se busca con su utilización política es quebrar la idea de comunidad nacional en una multitud de minorías o grupos minoritarios políticamente, que son de más fácil manejo que un poder nacional centralizado.

Este asunto es un tema más propiamente americano que europeo, porque nuestros orígenes así lo están indicando, en tanto que a los europeos los afecta hoy más la sustitución de su población nativa por la inmigración desmesurada árabo-musulmana, que ya está instalada por millones en Europa.

Este multiculturalismo es el que tiene vigencia política en Bolivia, en estos últimos tiempos, con la sanción de una Constitución con 36 naciones aborígenes. Así, bajo la mascarada y el simulacro de defender los intereses postergados históricamente de los "originarios" se quiebra desde el Ejecutivo la comunidad nacional boliviana. El Estado-nación creado por Sucre corre el riesgo de dejar de existir. A decir verdad, tampoco les sirvió de mucho su existencia pues estos últimos doscientos años fueron de mayor explotación que los del

período hispánico. Pero al menos, gracias al Estado-nación, fueron reconocidos como tales, como bolivianos en el orden internacional, que no es poco. ¿Cuál es la ventaja para Bolivia que le traen las tesis multiculturalistas? Ninguna, sino por el contrario, será mucho mejor manejada por los intereses brasileños, chilenos, argentinos y de "Yanquilandia" en la región, al no existir un poder central de decisión nacional sino 36 "decisiones nacionales". Un verdadero disparate.

Las tesis multiculturalistas también son aplicadas en Chile con la exaltación del pueblo mapuche con sus oficinas en Londres (siempre detrás está Inca-laperra, como dice el *Martín Fierro*). Algo también en la Argentina y Colombia. Mucho más en Ecuador y Venezuela.

En el fondo el multiculturalismo es una trampa, porque no consiste en un respeto verdadero por el otro. Hace como sí lo respetara pero en realidad no lo tiene en cuenta tal como es, sino más bien *lo toma al otro por la caricatura de lo que es.* Que el multiculturalismo es un instrumento del imperialismo lo pone de manifiesto Rodrigo Argulló cuando afirma: *"En realidad el multiculturalismo apunta en su estadio final no a la coexistencia de culturas sino a su fusión en el seno de un Mercado global"*.

El filósofo Slavoj Zizek hablando sobre el tema afirma: *"A nivel colectivo, es necesario, efectivamente inventar otra forma de articular lo común. Ahora bien, el multiculturalismo es una falsa respuesta al problema: por un lado porque es una suerte de racismo denegado, que respeta la identidad del otro pero lo encierra en su particularismo. Es una suerte de neocolonialismo que, a la inversa del colonialismo clásico, "respeta" las comunidades, pero desde el punto de vista de su postura de globalidad. Por otra parte, la tolerancia multicultural es una engañifa que despolitiza el debate público, remitiendo las cuestiones sociales a las cuestiones raciales, las cuestiones económicas a las consideraciones étnicas. Hay también mucho angelismo en esta postura de la izquierda posmoderna"*.[51]

Esta parodia respecto a la valoración del otro sólo a través de su pintoresquismo y no en lo que verdaderamente es o existe, nos ha llevado a plantear la teoría del disenso según la cual proponemos

51 El filósofo marxista esloveno Slavoj Zizek en *Diálogo entre Peter Sloterdijk y Slavoj Zizek sobre la quiebra de la civilización occidental* (2008).

"otro sentido" al actualmente vigente sobre las cosas y las acciones de los hombres. El disenso se torna peligroso para el pensamiento único y políticamente correcto, una de cuyas categorías es el multiculturalismo, dado que permite crear teoría crítica, pero ya no en el sentido neomarxista sino en el sentido reivindicativo de un nacionalismo popular americano. Pues, como afirmara ese gran filósofo suramericano que fue Alberto Wagner de Reyna: *"Detrás del contenido lógico del disenso siempre hay una necesidad –axiológicamente fundada en lo insobornable– de hacer vencer la verdad. Nada más lejos de él que el parloteo, –hablar por hablar y discutir por discutir– que la jovial disposición a un compromiso que no compromete a nada. Tal suele ser el tan celebrado consenso"*.

El consenso y sus famosas "mesas de consenso" como instrumentos del multiculturalismo fundan lo que hemos denominado "falso diálogo", es decir, un diálogo que comienza con el consenso como petición de principio, escondiendo –de entrada nomás– las diferencias de las partes y de los intérpretes. Este disimulo, esta parodia ha malogrado las mejores iniciativas porque ha partido siempre de "la parodia del otro" como lo es tomar "al otro" antes que nada como un igual. Ignorando que la única igualdad posible en un diálogo abierto y franco es la diferencia. Y esta se manifiesta siempre y de entrada en el disenso. Pretender definir "al otro" bajo el apotegma de "todos por igual" es ocultar su identidad en la categoría ideológico-política del igualitarismo. Falsedad que se viene repitiendo desde la Revolución francesa para acá en todos "los ismos".

Al ser el consenso entendido por el progresismo como razón de causa eficiente y no como causa final a la cual llegar, se establece entonces por acuerdo de los grupos de poder o minorías. Es sabido que los pueblos no consensuan, ellos simplemente dicen qué y quiénes son en la historia del mundo. Y la lógica interna de las minorías es que la decisión se toma siempre antes que la deliberación, con lo que esta última se transforma en un simulacro más. Con justa razón ha afirmado ese gran pensador de la política que es Dalmacio Negro Pavón: *"El consenso, como mito político, está al servicio de las oligarquías que se presentan como representantes de la sociedad"*.

El multiculturalismo se presenta como una idea fuerza para preservar la diversidad y la pluralidad del mundo bajo los prin-

cipios de igualdad, tolerancia y democracia cuando en realidad lo que produce es algo totalmente distinto. Viene como caballo de Troya del imperialismo a quebrar las comunidades nacionales en múltiples tribus urbanas o rurales (Maffesoli *dixit*) que ya no serán contenidas por la pertenencia a la nación-Estado sino sólo por el dios monoteísta del mercado global. Así, extraña a los pueblos de sus propias raíces pues entiende la identidad como la de todos por igual y la tolerancia no para evitar un mal mayor sino como "la demorada negación del otro" a través de la retórica del consenso (habla, habla, que yo ya tomé la decisión) y la democracia como respeto al procedimiento jurídico político y principio de legitimación y no como poder al pueblo y del buen gobierno, que es el rasgo sustantivo de la legitimidad de ejercicio.

La mejor, mayor y más profunda respuesta al multiculturalismo ha nacido del filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt, radicado hace muchos años en Alemania, con su trabajo *Filosofía intercultural* (México, 1994). Allí nace por así decir el concepto de interculturalidad no tanto como oposición a multiculturalidad sino como afirmación del mestizaje hispanocriollo de lo que es América. Nosotros, los americanos, que somos muchas culturas al mismo tiempo, no nos podemos identificar con una sola como pretende el multiculturalismo sino que vivimos varias culturas al mismo tiempo. De modo tal que nosotros vivimos entre culturas, una interculturalidad raigal. Pretender desgajarnos de estas muchas culturas que somos para exaltar una de entre ellas, como pretende el indigenismo multiculturalista, es extrañarnos de nosotros mismos. El interculturalismo encarna y representa al pluralismo cultural genuino porque muestra y respeta los múltiples aspectos que viven en nosotros mismos. A diferencia del multiculturalismo que nace y depende de un centro cultural interpretativo: "Usamérica" y el pensamiento único. Afirma Fornet: *"El interculturalismo desecha y renuncia a operar con un solo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo"*.

Ya el término inter-culturalismo nos indica que nosotros vivimos "entre-culturas", entre varias culturas y pretender definirnos o comprendernos por una sola de entre ellas es, en definitiva, no entendernos en lo que somos. Pero también es cierto que nosotros, los

americanos, no somos todas esas culturas acabadamente, no somos la *"raza cósmica"*, como ingenuamente pretendía el gran Vasconcelos, somos o tenemos, análogamente, parte de esas culturas, de algunas más y de otras menos. Todo ello se plasmó luego de quinientos años en un tipo humano: el criollo, *"que no es ni tan español ni tan indio"*, según afirmaba Bolívar. El criollo bajo la forma del huaso, el gaucho, el llanero, el cholo, el colla, el montubio, el ladino, el boricua, el charro es la encarnación de este mundo intercultural de que hablamos aquí. Él es en sí mismo la encarnación de una pluralidad cultural viviente. Es una cultura de síntesis que nos habla de un tipo humano de lo mejor que América ha dado. Poéticamente esto lo expresaron Darío y Hernández cada uno a su modo:

> *"Hay mil cachorros sueltos del León español.*
> *Se necesitaría, oh Roosevelt, ser, Dios mismo,*
> *el Riflero terrible y el fuerte Cazador,*
> *para poder tenernos en vuestras férreas garras.*
> *Y, pues contáis con todo, os falta una cosa: ¡Dios!"*
> .....
> *"Tiene el gaucho que aguantar*
> *Hasta que lo trague el hoyo,*
> *O hasta que venga un criollo*
> *En esta tierra a mandar".*

Y políticamente, se ha encarnado el interculturalismo en hombres gobernantes como Eloy Alfaro (Ecuador), Juan José Arévalo (Guatemala), Getulio Vargas (Brasil), Juan D. Perón (Argentina) Ovando y Candia (Bolivia), Natalicio González (Paraguay), Herrera (Uruguay), Balmaceda (Chile), López Michelsen (Colombia), Belaúnde (Perú), Cárdenas (México), Carazo Odio (Costa Rica), Arnulfo Arias (Panamá) y más cercano a nosotros, Chávez (Venezuela) y Uribe (Colombia), más allá de sus diferencias ideológicas. Todos ellos, cada uno a su tiempo, han sabido responder desde el poder qué son ellos y los pueblos que gobiernan. Es que el ejercicio de la interculturalidad es una vivencia, no crea dudas, éstas nacen cuando se aplican modelos ideológico-políticos como sucede con el multiculturalismo para entender una realidad, la realidad nuestra y de nuestros pueblos, que escapa a sus categorías de interpretación.

5. Mestizaje e igualitarismo en América

Parece ser que ya pasó la época en que los ensayistas que se ocupaban de la índole de nosotros, los americanos, sostenían la superioridad de la raza blanca europea, afirmando que éramos más o menos capaces en la medida en que nos acercábamos a tan preciado arquetipo de hombre. Ellos nos juzgaron según pautas dadas por el Iluminismo y la Ilustración, y tuvieron su plenitud durante dos siglos y medio –XVIII, XIX y primera mitad del XX.

Sí, hipotéticamente, hay algo de bueno en las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial. Ello es la quiebra definitiva de la imagen eurocéntrica de hombre. A partir de allí, el hombre europeo pierde su validez universal y se transforma en un tipo más de las distintas figuras de hombre que habitamos este mundo. Hoy, y desde hace medio siglo, ha adquirido plena vigencia la teoría del mestizaje para explicar lo que somos nosotros, los americanos. Así, tenemos mestizajes de toda laya. Aquellos que nos hablan de mestizaje cultural: en América convergen todas las culturas. Somos la *raza cósmica*. Racial: a la América ibérica se superpone la africana, luego la latina, ahora la coreana, etc. Lingüística: en nuestra América no hablamos el portugués y español peninsulares sino ya una lengua diferente a aquellas. Ontológica: sosteniendo, según la teoría hilemórfica, que el indio es la materia y el europeo la forma. Política: nuestras formas de gobierno son democracias autoritarias, mezcla de caudillos y de pueblo. La consecuencia de esta teoría del mestizaje es la miserable, bastarda y claudicante "teoría de la no-conclusión de América", según la cual América aún no es. Ejemplar típico de los sostenedores de esta vergonzante teoría es nuestro compatriota, el confundido Carlos Dufour quien, muy suelto de cuerpo cual mariposa gringa que es, afirma: *"La dialéctica de nuestra identidad estará en ser lo que no somos y en dejar de ser lo que fuimos"*. Es la tesis típica de aquellos que carecen de enraizamiento a su tierra y a sus tradiciones.

Esta teoría del mestizaje bajo sus distintas variantes supone que los aportes son por partes iguales en todo. Aun cuando algunos pongan más el acento en lo indio –los indigenistas– y otros en lo latino –los latinoamericanistas–. La idea de igualdad está en la base de la teoría del mestizaje. Y este es el aspecto más falaz de dicha teoría.

Vayamos por partes. Nosotros no negamos que en nuestra América se haya producido un mestizaje. Es más, creemos que el fruto más logrado de ese colosal abrazo que se dan, durante tres siglos, tanto en la lucha como en el lecho, peninsulares y aborígenes es la América criolla, la América morena. Lo que nosotros negamos es que seamos el producto de un "igualitarismo cultural" en donde la cosmovisión bajomedieval que traían españoles y portugueses haya aportado por partes iguales con la cosmovisión indiana en la constitución de lo que somos. No. De ninguna manera. El mestizaje que se dio en América, y hay que decirlo con todas las letras, no es un entrecruzamiento por partes iguales, pues en los aspectos superiores de la vida del espíritu –lengua, religión, filosofía, instituciones, etc.– el aporte ibérico fue incomparablemente mayor que el indiano. Y es por este aporte que nosotros, los americanos, somos herederos legítimos de las tres grandes figuras cosmovisionales que ha producido Occidente: la grecorromana, la heleno-cristiana y la hispano-portuguesa. Y en este sentido podemos decir, disculpen la inmodestia, que nosotros lo iberoamericanos somos el verdadero Occidente, y ello no tanto por nuestro méritos sino más bien porque hemos sido menos zapados, menos corroídos por la modernidad. Y en esta defensa ante la avasallante marcha del mundo moderno, no poco ha tenido que ver el aporte indiano con su categoría de tiempo.

Nuestra conciencia hispanoamericana, y esta es una de nuestras principales tesis, surge de la simbiosis de dos cosmovisiones: la bajomedieval o arribeña y la indiana o precolombina. Nuestra conciencia se constituye, hablando filosóficamente, no como un compuesto sustancial sino como un mixto perfecto, puesto que nuestra identidad surge por fusión y no por mezcla de diversos elementos completos en sí mismos –lo bajomedieval y lo indoamericano como cosmovisiones– que forman un todo natural: la conciencia hispanoamericana que es análogamente diferente a los elementos de que está compuesta, esto es, a lo indo y a lo europeo bajomedieval.

Pero, ¿qué rasgo propio de aquellos aborígenes de mil lenguas y centenares de etnias perduran en nosotros? Y, ¿qué rasgos propios habitan en nuestra conciencia de aquellos españoles de mil razas que poblaron Iberia y forjaron América? Destacamos dos: la categoría de "tiempo" que nos viene de nuestra matriz telúrica y el

sentido jerárquico de la vida y de valores objetivos que proviene de la cosmovisión católica o bajomedieval: *"que es la que rescata al indio americano de la oscuridad de sus ídolos"*, en la expresión de Jaime Eyzaguirre. Aclaremos que cuando hablamos de "lo católico" no lo hacemos en tanto que categoría confesional sino en cuanto a que es el rasgo que caracteriza la *Weltanschauung* del hombre europeo arribado a las tierras americanas. Así pues, esta conciencia europea, incluso hasta las últimas olas migratorias, no pasó por los diferentes estadios de lo que Christopher Dawson denominó Revolución Mundial. Es decir, Reforma, Revolución francesa, Revolución Bolchevique y Revolución Tecnocrática. En una palabra, nosotros forjamos nuestra identidad asumiendo la fuerza vital y los valores de la Europa anterior a la Revolución Mundial, aunque encarnados en forma diferente debido a la gran matriz americana –el *genius loci*: clima, suelo y paisaje– y este es el motivo por el cual Hispanoamérica toma desde el comienzo, desde el siglo XVI un camino diferente al resto de Occidente. Para nosotros lo tradicional y lo local no se oponen a lo occidental como en África o Asia, sino que es lo occidental auténtico moldeado por el aporte indiano. Lo criollo es nuestra manera de ser occidentales.

Si los rasgos históricos básicos de Occidente son: el indoeuropeo como substrato lingüístico, la noción de ser aportada por la filosofía griega que las tradiciones no-occidentales jamás presintieron ni barruntaron, la concepción del ser humano como persona que aplica su voluntad libre en la propiedad como aporte romano, el Dios uno y trino personal y redentor como aporte más propio del cristianismo y la instrumentación de la razón como poder científico y tecnológico que le ha dado hasta el presente la primacía sobre Oriente. Y estos elementos fundantes son reemplazados por la alienación lingüística del *baby talk*, el reemplazo del pensamiento reflexivo por la gnosis moderna como atajo al saber, la pérdida de los méritos de la persona en el anonimato igualitarista, la disolución del mensaje cristiano de salvación en un mensaje puramente social y la participación activa en el poder de coerción por parte de Oriente. Nosotros los hispanoamericanos estamos en contra de este Occidente porque no es otra cosa que nuestra guillotina. Y esto, hoy en día, lo comprende claramente el mundo musulmán que

distingue en forma tajante entre el Occidente judeo-anglo-sajón y el Occidente iberoamericano.

Si al comienzo de esta meditación intentamos responder a la pregunta de ¿quiénes somos?, corresponde ahora contestar a la pregunta de ¿qué es América? Y esta es la segunda de nuestras tesis. Sostenemos, que América debe ser entendida como *"lo hóspito"* donde el hombre, sea en su búsqueda de gloria y riquezas, sea huyendo del hambre, la guerra, la enfermedad, la persecución busca realizar plenamente su naturaleza. En América, y esto vale para la totalidad de su territorio, todos somos inmigrantes desde los primeros aborígenes que entraron por el estrecho de Bering hasta las últimas oleadas de asiáticos que están llegando estos días. América se diferencia del resto del mundo por su capacidad de hospedar (*hospitari*) a todo hombre que como huésped (*hospitis*) viene de lo *in-hóspito*. América es pues *"lo hóspito"*. Ahora bien, esta aparente pasividad receptiva lleva ínsita una actividad modificadora que mediante la acción del ya mencionado *genius loci* americano –clima, suelo y paisaje– transforma a lo recibido.

Para concluir entonces y volviendo al comienzo de nuestra exposición, digamos que la mayor dignidad de una cultura en nuestros días está en relación directa con la conciencia clásica. Ni España, Inglaterra, Francia o Alemania para constituir su identidad mezclaron lo clásico con lo bárbaro sino que dejaron que aquel informara a éste. De igual manera, la identidad americana no se debe buscar en el mestizaje a partes iguales sino en la aproximación a las fuentes clásicas de cultura occidental pero, eso sí, vistas y vividas desde América.

Repitámoslo: nuestra exigencia es doble, por un lado tenemos la obligación de pensar y actuar a partir del enraizamiento a la tierra americana y sus tradiciones telúricas pero en la medida en que nuestra expresión americana se aparte de lo heleno, romano, hispano, cristiano tanto menos tendrá validez universal nuestra cultura y tanto menos será nuestra dignidad y nobleza. Un ejemplo emblemático tomado del arte acerca de lo que queremos decir es la *Misa criolla* de Ariel Ramírez o los imagineros de nuestro norte argentino o la platería y tejeduría pampa.

6. Promover un pensamiento disidente

Llevando por delante la idea de *dissensus,* nuestro proyecto ha sido el de elaborar un pensamiento disidente que se opone a los pensamientos conformistas de los teóricos del consenso (Jüngen Habermas, Karl-Otto Apel). Para abrir una brecha en el dogma consensual, la idea ha sido explotar hasta el máximo posible la libertad intelectual. Así, nos preguntamos: ¿para qué sirve dar su asentimiento a un sistema donde no hay nada que hacer y que está dirigido no por el pueblo sino por "los otros"?

Comenzamos entonces la tarea de realizar la deconstrucción de esta empresa de superchería. Evidentemente, comenzamos por lo más inmediato, a saber, lo que tenemos bajo nuestros ojos y que no queremos. Para ayudarnos en esta primera etapa nos apoyamos en el patrimonio intelectual iberoamericano y es así que descubrimos, más allá de los senderos recorridos por los pensadores del *establishment,* la existencia de un pensamiento de la resistencia o no-conformista o identitario. Buscamos algunos pensadores originales de cada uno de nuestros respectivos países y constituimos un entramado de materiales y textos que llamaban a la disidencia con relación al sistema establecido. Un pensador como el argentino Alberto Rougés (1880-1945), que escribió la refutación a Bergson en *Las jerarquías del ser y la eternidad* u otro como Julio Meinvielle, que conmovió en su tiempo a la inteligencia europea con su crítica demoledora a los postulados de Jacques Maritain y su propuesta de democracia cristiana.

Ciertos filósofos criollos son igualmente muy interesantes. Pienso en el mexicano Antonio Caso, que pulveriza al positivismo en un ensayo de 1941 titulado *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*. También el boliviano Franz Tamayo en la *Creación de la pedagogía nacional* (1910), el brasileño Gilberto Freyre en *Casa Grande o Senzala* (1933), el paraguayo Natalicio González en *Raíz herrante* (1953) y tantos otros que sería largo enumerar.

Como nosotros nos inscribimos en esta tradición disidente obramos para transmitir este patrimonio a las generaciones por venir. Paradójicamente, el clima cultural argentino es relativamente favorable debido al *humus* cultivado a partir del peronismo, sea por su

desfachatez cultural o por sus desplantes históricos a la academia y a la universidad. Enfrente sólo está el vacío de la sociedad conformista. Lo mismo que en el resto del mundo, la gran mayoría de nosotros vive de manera masificada mientras que sólo una minoría tiene el coraje de la disidencia. Ciertamente, existe un pensamiento oficial pero es completamente aséptico y sin originalidad. Los partidarios del pensamiento conformista se contentan con enunciar las teorías elaboradas en Europa y los Estados Unidos. El mimetismo es tan potente en el mundo universitario e intelectual suramericano que reinan aquí el no-pensamiento y el vacío. En efecto, nosotros hemos sido colonizados intelectualmente por Europa y los Estados Unidos. En la Argentina no tenemos pensadores de la envergadura de un Richard Rorty o un Gianni Vattimo. La ironía del primero y el pensamiento débil del segundo constituyen un lujo de las sociedades que quieren ejercer una influencia frente al resto del mundo. "*Sociedades opulentas*", las denomina Del Noce. Pero a favor nuestro está la circunstancia que nosotros no conocemos esa chapa de plomo que produce el terrorismo intelectual del "pensamiento único", fiscalizado por la "policía del pensamiento", pues al encontrarnos lejos de los centros de producción del conformismo intelectual, poseemos todavía un espacio de libertad que hace posible la expresión de las ideas de disidencia, claro está, que este espacio es el que mantiene abierto el peronismo como práctica sociopolítica genuinamente americana. Con la experiencia de *Disenso* (1994-1999) desarrollamos un pensamiento para después de la modernidad. Uno podría hablar de pensamiento postmoderno pero enraizado en la premodernidad, en nuestras raíces, compartidas por toda la América hispana y que pertenecen a la Baja Edad Media. Colonizando la América del Sur, los conquistadores no solamente han aportado el cristianismo como fe y saber de salvación sino que lo han encarnado sobre todo como categoría antropocultural, lo que hace que no se puedan poner en pie de igualdad los aportes aborígenes y europeos. Es en este crisol donde se apoya lo esencial de nuestro pensamiento disidente. Para resumir, diríamos que ensayamos contextualizar un pensamiento postmoderno en el cuadro de la modernidad tal como se da en nuestros días pero desde la recuperación de rasgos esenciales pertenecientes a la premodernidad. Consideramos que pensar la postmodernidad de hoy

desde la modernidad de ayer nomás, como lo intenta la escuela del consenso, es una tarea intelectualmente estéril.

Sin embargo, no hay que limitarse a la sola disidencia intelectual. La disidencia debe encarnarse prácticamente en la vida de todos los días. En este sentido debe leerse al filósofo escocés Alasdair MacIntyre, particularmente su trabajo *Tras la virtud* (1981).

La disidencia práctica pasa necesariamente por el ejercicio cotidiano de la virtud, no realizado en forma burocrática, sino de manera generosa y sacrificada. Romper diariamente con las solicitaciones del sistema y el medio ambiente es una forma de ascesis. La disidencia como virtud resulta de un hábito creado por la repetición de actos de resistencia a este sistema corruptor y totalitario que anula al hombre por la televisión y la masificación y lo reduce a la bestialidad. Es una cuestión de dignidad que está vinculada al misterio de la encarnación. Se trata de pasar de lo universal a lo particular encarnando sus convicciones en la vida de todos los días. Y la única manera de hacerlo deriva de la vieja lección de Aristóteles, es decir, el ejercicio de la virtud. Es este ejercicio cotidiano de ascesis, de resistencia al sistema que crea la comunidad disidente. Ciertamente que parece una locura querer atacar al sistema de globalización que constituye a nuestros ojos el horizonte insuperable de esta humanidad de hoy, pero la actitud disidente es completamente razonable en la medida en que el sistema no tiene ni promesas de mejor vida ni de eternidad. Su estado de crisis es permanente y el clima psicológico es de morosidad.

Al optimismo voluntarista del período moderno sucede una forma de nihilismo desencantado que se expresa, en el mejor de los casos, como una crítica ácida a la situación actual, pero crítica puramente fenomenológica y descriptiva y no metapolítica como debería ser. El ataque al sistema sería entonces muy fuerte. En el terreno político la crisis es igualmente profunda. La democracia de antiguo cuño desaparece al quedar reducida a "principio de legitimidad" en beneficio del gobierno y queda transformada en democracia procedimental como forma mecánica de gobernar. La letra sucede al espíritu y el procedimiento a la norma. No importa la catadura moral de un gobierno, lo importante es que el procedimiento sea respetado. Qué importa que 9 millones de argentinos y 260 millones de iberoamericanos o toda el África subsahariana vivan debajo de la línea

de pobreza si los procedimientos electorales son salvados. Este cambio de visión del sistema político es una de las razones que explican su pérdida de legitimidad a los ojos de los ciudadanos. El sistema aparece de más en más en lo que realmente es: una mentira.

Es necesario, en adelante, pensar la salida y no es colaborando o consensuando con él como las cosas mejorarán. Es esta la lección que uno debería sacar con todos los partidos o movimientos denominados "de derecha" que se presentan dentro del sistema y son, finalmente, absorbidos por él. Uno no puede salir del sistema con los mecanismos del sistema. Del laberinto, Dédalo y su hijo Ícaro, salieron por arriba. Evidentemente esta toma de conciencia no debe constituir un pretexto para encerrarse en la torre de marfil de la metapolítica como actividad puramente teórica, sino que es necesario pensar y pensar políticamente. La metapolítica debe desembocar en la acción política y no solamente aquella de los partidos, sino más bien sobre aquella del bien común como fin de la actividad política según la palabra del viejo Aristóteles. La filosofía, así entendida, no es otra cosa que ruptura con la opinión, en una palabra, es disenso.

7. La isostenia cultural y el pensamiento lineal como patologías del pensamiento único

Quisiera dejar en esta breve meditación si no una idea original (que lo es sin duda), al menos originaria (pues se origina desde nosotros y no es copia de nadie) y este es el concepto de isostenia cultural. Con la inauguración de este concepto lo que pretendemos es trabajar en la descripción del pensamiento único y políticamente correcto.

El término proviene del griego ισος igual, y στενος estrecho, que se traduce por similar consideración. La noción quiere indicar la existencia de gustos, actitudes, normas, estimaciones y expresiones artísticas contradictorias entre sí pero de igual valoración cultural. Ello hace imposible una valoración jerárquica de los productos culturales, al mismo tiempo que nivela todos por el mismo rasero. No se distingue lo bueno de lo malo y se intentan borrar todas las diferencias entre la cursilería y la maestría, lo lícito y lo ilícito, lo sagrado y lo profano, lo cotidiano y lo festivo.

Así, la "televisión basura" está al mismo nivel que el más exquisito de los pintores y los grandes textos literarios perdiendo su valor en sí, son sólo pre-textos para otros textos. El reinado de la mediocridad desea justificar su propia incapacidad nivelando todo por lo bajo. La "época de la nivelación", que llamara Max Scheler.

La imposición del concepto de isostenia (debido en primer lugar a los antropólogos sociales norteamericanos según los cuales no existe ninguna cultura superior a otra, desde Franz Boas para acá) al ámbito reducido de las expresiones artísticas y culturales logró en nuestra época postmoderna relativizar toda expresión cultural en donde lo más vulgar, burdo y plebeyo es equiparado en valor a lo más noble, fino y profundo que produce el hombre. Pero no termina allí la funcionalidad de la isostenia, sino que llevado el concepto a dominios más amplios que aquellos de los individuos, ha reemplazado a las culturas populares por la vulgaridad más chata y mercantil. Así, la denominada "bailanta" –mezcla de cumbia, chévere, salsa y mal gusto– sustituyó a la música popular. Y no faltará el estulto que iguale y equipare lo popular con lo masivo, lo popular con lo homogéneo, lo popular con la carencia de matices.

El grave problema que se plantea hoy día a las identidades nacionales y personales no es la identidad de los otros, sino la identidad entendida de todos por igual. En realidad, el concepto de isostenia cultural que se aplica de igual manera al arte, la filosofía, la literatura, la política, la historia, la música, la arquitectura es producto de la razón calculadora de la modernidad en donde el hombre aparece por primera vez definido como una *res extensa*, como una cosa mensurable. Y si lo podemos medir, se preguntaron, lo podemos etiquetar y encorsetar en un modelo único y de validez universal siguiendo el modelo de la *mathesis matemática*.

La isostenia tiene su proyección en el campo político a través del concepto de lo políticamente correcto en donde el consenso *massmediático* va reemplazando a los partidos políticos y a las agrupaciones sociales. De allí que con agudeza se haya hecho notar que hoy el discurso político –que hemos caracterizado como "un compromiso que no compromete"– se encuentre dirigido no al pueblo sino a los *mass media*. Largas horas pasan hoy nuestros políticos y agentes sociales explicando en los medios sus propias declaraciones a los medios,

mientras que la realidad sigue su curso que no es, casualmente, gobernada por ellos sino por los poderes indirectos que son a la postre, entre otras cosas, los dueños de los medios y, por ende, de la producción de sentido. Hoy la instalación política de cualquier candidato es antes que nada mediática y luego, pero lejos, se resalta su capacidad de ejecución y gestión.

El concepto de isostenia cultural, al sostener por principio el relativismo cultural y el escepticismo filosófico, limita la crítica a la esfera de la reflexión (la mera crítica cultural), dejando de lado toda proyección de ésta al campo de la vida social y política. Es por ello que sus intelectuales orgánicos pertenecen a la izquierda progresista y sus variantes socialdemócratas y carecen de pensamiento político crítico, pero se llenan la boca acerca de la creación de un pensamiento crítico. Son simples agentes del simulacro, del "como si" kantiano, que es uno de los signos de nuestro tiempo.

La isostenia cultural rechaza de plano lo diferente y su expresión, el disenso, porque significa y exige otra cosa distinta de lo vigente, de lo dado. El disenso funda la alternativa real y exige de suyo un paso que va más allá de la crítica meramente teórica, porque el disenso es ruptura con la opinión, que en las sociedades de masas y de consumo es siempre y sólo *opinión publicada* y no ya más opinión pública.

A la isostenia cultural debemos oponer, antes que nada y principalmente, criterios filosóficos pero para ello hace falta un filósofo en serio y no un macaneador. Un filósofo que sostenga en contra de esta moda cultural que la filosofía tiene criterios de jerarquía que van más allá de la estadística que tanto criticara el eximio Wagner de Reyna como *"lo cuantitativo como nueva metafísica"*. Y los criterios filosóficos para decirlo brevemente son dos:

a) la perfección, plenitud o acabamiento de aquello que se realiza o hace;
b) la expresión de aquello que hay de más elevado en el hombre.

La isostenia cultural es, en definitiva, la patología propia del pensamiento único y políticamente correcto, que ha devenido en nuestros días la consecuencia más evidente del fracaso por los errores filosóficos del liberalismo y del marxismo en sus concepciones sobre

el hombre, el mundo y sus problemas, como gustaba decir don Miguel Ángel Virasoro, uno de nuestros máximos filósofos.

El pensamiento lineal

Cuando se aplican en un solo sentido las duplas bueno-malo, progresista-reaccionario, izquierda-derecha, democrático-antidemocrático, popular-populista, tolerante-totalitario, relativista-absolutista, civilización-barbarie y tantas otras como se les puedan ocurrir a cada lector, se puede entonces hablar de un pensamiento lineal, sin matices o esquematizado. Y esto es lo que sucede con el pensamiento único y políticamente correcto.

Lo bueno es progresista, de izquierda, democrático, popular, tolerante, relativista y civilizado, mientras que lo malo es reaccionario, de derecha, antidemocrático, populista, totalitario, absolutista y bárbaro. Un ingenioso y ocurrente pensador nacional, Arturo Jauretche, luego de la caída del peronismo, afirmó que lo peor que podía ocurrirle a un intelectual era ser catalogado como *"nipo-nazi-facho-cato-falanjo-peronista"*. Así funciona una de las tantas patologías del pensamiento único como pensamiento lineal, ni transversal, ni oblicuo, ni nada. La realidad no pinta gris sobre gris como afirmara Hegel, sino que está pintada en blanco o negro.

Pero la gran paradoja, la falacia sustancial de este pensamiento es que no se presenta a sí mismo como lineal o absoluto sino como su contrario, transversal y relativo. Es imposible, por más esfuerzos dialécticos que se hagan, hacerles comprender a estos nuevos "policías del pensamiento" que la dupla izquierda-derecha es falsa de toda falsedad. Hace más de medio siglo ya lo denunciaron en nuestro país desde la filosofía Taborda, Rougés, Guerrero y tantos otros. Que reaccionario es estrictamente el hombre reactivo, que reacciona ante la homogeneización cultural en donde la identidad está definida: *por la de todos por igual*. Que antidemocrático se dice con relación a la democracia formal o procedimental y no ante la democracia participativa. Que populista significa hacer lo que el pueblo quiere. Que se es totalitario porque se tiene una visión de conjunto del hombre, el mundo y sus problemas. Que se es absolutista porque se sostiene algún principio como inconmovible; en definitiva, que se es bárbaro

por rechazar y vivir de otra manera a lo postulado por la civilización occidental y cristiana *ad modum neo eboracensis* (en criollo: al modo *yanqui*).

Pero este pensamiento lineal, como es además progresista, no acaba nunca. Y así como su meta está siempre más allá de la meta, su progresismo se transforma entonces en la "religión civil de la modernidad". Su método es la vanguardia y su drama no parecer antiguo. Dentro del nihilismo de la vida en la sociedad de consumo, la única trascendencia que aceptan a raja tabla los policías del pensamiento, es la del progreso.

Hace unos días nomás me llegó desde Córdoba un artículo de un gurú de la izquierda nacional, Enrique Lacolla, que terminaba afirmando: *"Y sólo a los pueblos expoliados y maltratados corresponderá la tarea de devolver a Occidente a la conciencia del desafío verdadero y a reconectarse con las corrientes del cambio que lo recorrieran, con grandes contradicciones e inevitables avances y retrocesos, desde la Revolución francesa en adelante"*. Y un día después, el publicitado Robert Redeker, vendido como filósofo por el diario *La Nación* también afirmaba en sus páginas que: *"La falta de libertad de pensamiento se debe a la ausencia en la historia del islam, de un Siglo de las Luces o de un momento filosófico como el de Spinoza"*. (26 de septiembre de 2006)

¿Y esta es la conciencia nacional que tenemos que recuperar, la de Occidente a partir de la Revolución francesa? ¿Comienza Occidente recién en 1789?, ¿se puede reducir su significado a apenas dos siglos? ¿O acaso podemos pensar la liberación a partir de Baruch Spinoza? *Soyons sérieux*.

Esta afirmación es la quintaesencia del liberalismo ilustrado de los siglos XVIII y XIX. ¿Y este tipo de razonamiento es el remedio que ofrece la izquierda progresista a los males terribles engendrados por la modernidad? En el fondo es una forma vergonzante de pretender recuperar la modernidad en nombre de la cultura nacional que, así, nacería bastarda. Esta relación ambivalente con la modernidad se da en forma clara en dos corrientes de pensamiento: una, la izquierda nacional que busca a partir de la idea de Estado-nación laico y neutro, la reivindicación de la modernidad. En una palabra, con una idea moderna (la de Estado-nación) intenta reivindicar la mo-

dernidad. Y otra, el progresismo cristiano que busca la recuperación de la modernidad a través de una vía no-ilustrada. No existe una vía moderna no ilustrada, salvo que se piense el barroco como moderno, pero esta corriente fue derrotada por la Ilustración que hizo prevalecer en Occidente sus creaciones políticas y culturales. El producto de la corriente cristiana no pudo ser otro que un catolicismo moderno que dejó de ser universal para pasar a ser ecuménico, esto es, un "hierro de madera". Para el pensamiento nacional y popular la única alternativa válida es la superación de la modernidad con un anclaje premoderno, específicamente en el barroco americano que fue la expresión cultural más propia y específica de la América indoibérica, por lo menos para recuperar todo aquello que tiene de religioso, la idea de nación e intentar, a partir de allí, su proyección postmoderna. Sobre todo en América donde la modernidad llega como una tardomodernidad y los vínculos telúricos no fueron deshechos como en Europa.

En una palabra, la patología del pensamiento único como pensamiento lineal encuentra en su lectura del sentido de la historia su pretendida justificación, pues la historia es para ellos la sucesión progresiva y evolucionada que, como en el positivismo de Comte, pasaba de una edad teológica a una edad metafísica y de allí concluía en una edad positiva que es la de ellos hoy día. Todo lo que huela a incienso y azufre debe ser descartado, rechazado de plano. Ni qué decir sobre un planteo serio acerca del hombre, el mundo y sus problemas.

La profunda confusión metafísica de estos progresismos (el cristiano, el marxista, el socialista, el demócrata, el tecnócrata) consiste en que quieren ser a la vez filosofías del progreso y del orden. Y esta contradicción se explica así: el progreso está tomado por ellos como superación constante de límites y en ese sentido va en contra de la idea de orden que no puede establecerse sino poniendo límites. El lema "orden y progreso" de la bandera de Brasil, tomado del positivismo, es un hierro de madera, una contradicción en los términos.

La confusión del pensamiento único es que carece de una metafísica y su error en este campo es que confunde, no tiene claro el concepto de límite. Tomó y adoptó en forma acrítica el principio de Baruch Spinoza (1632-1677), *"omnis determinatio est negatio"* (*"toda*

determinación es negación") de modo tal que todo límite coarta la libertad individual, todo límite es perverso, todo límite es alienante, todo límite es represivo. De ahí que todas las variantes tengan como base de sus razonamientos y hablen siempre de progreso ilimitado. Pero si se tuviera el pensamiento único un mínimo de sentido crítico (se llenan la boca hablando de pensamiento crítico con miles de libros al respecto) se apercibiría a poco de estudiar, de detenerse, que el límite es aquello que constituye la cosa, es aquello que la define en lo que es. Pero al mismo tiempo, el límite nos indica las posibilidades reales de la cosa. Pues el ser es lo que es, más lo que puede ser. Es un conflicto de potencia y acto. Así la noción e idea de límite es aquella que nos permite en un todo de relaciones como es la vida social y política, existir, ser. Y así se puede entender la idea de orden como variedad de partes limitadas cada una en lo suyo y propio que tienden a un fin.

Por último y a manera de cota debemos decir que no se puede seriamente hacer o sostener una filosofía del progreso ilimitado (como en el orden económico hace el capitalismo y en el orden cultural el progresismo) pues el concepto de progreso es esencialmente relativo, puesto que depende de la opinión profesada por aquél que habla sobre la escala de valores que dice progresar. Vemos cómo al progreso, al igual que antes a la isostenia cultural, sólo se lo puede evaluar a partir de criterios estrictamente filosóficos: el mayor acabamiento o perfección de la obra o de la acción y la expresión de aquello que hay de más elevado en el hombre.

Planteado desde un realismo político y no desde un punto de vista teológico, el sentido de la historia no es ni cíclico como en los griegos y romanos que no concebían la idea de creación del mundo por un dios, ni es lineal como lo entiende el progresismo, sino que el sentido de la historia es helicoidal pues en la medida en que se desenvuelve va pasando por ciertas situaciones, casos, hechos y acontecimientos que ocurrieron *in illo tempore* de manera análogamente similares al presente, pero que no son los mismos como pretende la versión cíclica de la historia y no son radicalmente nuevos como pretende la versión progresista y liberal. Esta versión en forma de espiral del sentido de la historia, le reserva a

esta disciplina (la historia) un lugar de privilegio en el estudio de las cosas humanas.

8. La industria de la memoria

El título de este apartado es un remedo del famoso libro de Norman Finkelstein, *La industria del holocausto*, donde el autor judío denuncia a todos aquellos paisanos suyos que, sin haber padecido los horrores de la Segunda Guerra, se aprovechan del holocausto para enriquecerse y victimizarse para vivir bien. Pues en la sociedad de consumo la víctima racial y política es un ser privilegiado. El holocausto se ha transformado en una industria que utiliza la reivindicación como una fábrica productora de bienes: *dinero, fama y honores*.

La industria de la memoria viene a ser una especie de hermana menor de la industria del holocausto. Sitial reservado al exclusivo club de los judíos en donde no se permite la entrada de otras comunidades, gitanos, *gays*, católicos, etc., que también murieron en los campos de concentración. Cuando la presidente Cristina F. de Kirchner declaró en París: *"Argentina sufrió un holocausto durante la dictadura militar"*, la Liga antidifamatoria francesa la reprendió diciendo que hubo un sólo holocausto que es el de ellos. Pasó lo mismo con los armenios y su reclamo de genocidio, a lo que el primer ministro israelí Simón Péres respondió: *"el único genocidio es el nuestro"*.

Este límite en cuanto a la jerarquía de las víctimas, impuesto mundialmente luego de la guerra del Yom Kippur allá por 1973, obligó a las otras víctimas, las de la izquierda activa y progresista a la creación de la industria de la memoria para tener un lugar teórico donde referenciarse y reivindicarse. Así, los gobiernos de corte socialdemócrata, tanto en España y Portugal como en Iberoamérica, comenzaron a utilizarla en función de sus intereses y en beneficio de las víctimas o pseudovíctimas tanto del franquismo, del *Estado Novo*, como de las dictaduras militares recientes. Estas víctimas o pseudovíctimas se multiplicaron por miles, así como sus familiares, con el objeto expreso de cobrar suculentas indemnizaciones del Estado, que en algunos casos durarán *ad vitam*. El caso argentino es emblemático pues a partir de los 6.415 desaparecidos y 743 víctimas

de ejecución sumaria que el gobierno de Menem indemnizó con un promedio de u$s 220.000, la cifra trepó con las reparaciones compensatorias a más de 12.000 beneficiarios, casi el doble del número reconocido oficialmente. A ellos se sumaron luego los descendientes y familiares. Así, por ejemplo, un hijo de desaparecidos cobra mensualmente un promedio de tres salarios mínimos, unos u$s 1.000, que en la Argentina es hoy un muy buen sueldo. Como afirma el profesor D´Angelo: *"El fraude ideológico sobre el número de personas desaparecidas esconde un verdadero fraude económico, que le ha costado una suma sideral al Estado argentino"*. Esta multiplicación exagerada de víctimas se produce por el uso de la memoria histórica o memoria colectiva, en donde se viene a justificar con razones meramente subjetivas y no históricas el carácter de víctima, que en su inmensa mayoría son pseudovíctimas, como se ha probado hasta el cansancio o *ad nauseam*. El buen filósofo español Gustavo Bueno afirma que: *"el concepto de memoria es esencialmente subjetivo, psicológico, individual: la memoria está grabada en un cerebro individual y no en un cerebro colectivo"*.

Es que la memoria no es otra cosa que la evocación de las imágenes del pasado. La memoria es sensible pues se maneja con imágenes, no existe la memoria intelectual pues el acto de aplicarse a nociones abstractas es un acto de la razón. La memoria tiene dos funciones principales: como *reminiscencia*, esto es, como reproducción del pasado sin reconocimiento y como *recuerdo,* cuando reconoce y localiza las imágenes del pasado. En cuanto al olvido, no es otra cosa que una retención caída.

Hoy en Occidente la victimización es la manera más cómoda de vivir en sociedad. No sólo porque el carácter de víctima permite vivir sin trabajar sino porque otorga impunidad en los juicios. Las barbaridades que ha dicho Hebe de Bonafini, de Madres de Plaza de Mayo, han gozado de una impunidad absoluta y así como ella, tantos otros beneficiarios de la industria de la memoria. El caso emblemático en España fue el del republicano catalán Enric Marco, quien se presentó durante treinta años como sobreviviente de un campo de concentración nazi hasta que un historiador profesional lo desenmascaró demostrando que no había estado prisionero.

La reacción de la izquierda progresista no fue de condena sino que salió a escribir novelas con semejante personaje. Es decir, que la industria de la memoria da tanto para un zurcido como para un fregado. Ni las máximas contradicciones la detienen pues se apoya en una versión subjetiva y parcial. Es que la memoria histórica es siempre sesgada, considera a unos y a otros no. No existe la imparcialidad. Es como afirma el gran historiador alemán Reinhart Koselleck (1923-2006): *"Un producto ideológico a partir del cual no podemos conseguir ningún conocimiento cierto"*. La memoria colectiva o histórica se transforma así en un registro de relatos personales o colectivos que busca reconstruir el pasado a partir de los valores de una izquierda progresista que no tiene en cuenta al otro. Por ejemplo, en España la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH) reivindica las víctimas del franquismo pero no las víctimas de los rojos, los 7.000 sacerdotes asesinados o la masacre de Paracuellos ordenada y ejecutada por Santiago Carrillo, jefe del Partido Comunista español.

Nuestra observación es que la industria de la memoria con su utilización espuria pone en crisis o en duda la existencia de una genuina conciencia colectiva que, para nosotros, los que nos situamos desde la perspectiva de "los pueblos", es una cuestión importante. Pues sostenemos que existe una memoria de los pueblos que se expresa a través de sus tradiciones nacionales y se encarna en su *ethos particular,* pero que no está adecuadamente expuesta en las historias oficiales, siempre dóciles a los poderes políticos de turno. Es que no se puede pensar de manera genuina, no se puede hacer filosofía sino desde una tradición nacional de pertenencia y esa tradición nacional se encuentra anclada y es expresión de un *ethos nacional.* Por eso un filósofo de la altura de Hans Georg Gadamer sostuvo: *"La filosofía es la aclaración teórica de un ethos vigente, porque el ethos no es creado por los filósofos"*.

La pregunta entonces es, ¿cómo lograr una genuina conciencia colectiva sin desvirtuarla ideológicamente? En nuestra opinión, haciendo converger en la formulación de una nueva historia a la historia oral, la historia cotidiana, incluso a la misma memoria particular, alejándola de los *clichés* ideológicos para anclarla en los valores y vivencias del *ethos nacional.* Este *ethos* adquiere su significación plena cuando tiene como marco de referencia la ecúme-

ne cultural a la que pertenecemos por derecho propio: en nuestro caso, Iberoamérica.

En suma: para reconstruir el pasado en forma genuina tenemos que recurrir a la ciencia histórica y sus métodos, pensarla desde la tradición nacional y allí utilizar los distintos instrumentos con que se nutre. Tradición que a su vez se expresa en un *ethos,* pero que no se limita a la Argentina sino que tiene su anclaje en la ecúmene iberoamericana.

9. Post scriptum

La *damnatio memoriae,* fruto de la memoria histórica

Cuando el historiador Ernst Nolte demostró en los años '80 del siglo pasado que la historia reciente de Alemania, especialmente la de la Segunda Guerra Mundial, se había transformado en *"un pasado que no pasa"*, el mundo académico y los voceros de la policía del pensamiento saltaron como leche hervida. Es que Nolte puso en evidencia el mecanismo por el cual la memoria histórica había reemplazado a la historia como ciencia, con lo que quedó en evidencia la incapacidad histórica de los famosos académicos y los presupuestos ideológicos-políticos que guiaban sus investigaciones.

Es sabido que la memoria es siempre la memoria de un sujeto individual o si se quiere de una persona, singular y concreta. La memoria no existe más que como memoria de alguien. Su naturaleza estriba en otorgarle al sujeto el principio de identidad: "*Yo soy yo y me reconozco como tal a lo largo del tiempo de mi vida por la memoria que tengo de mí mismo desde que existo hasta el presente*". Si existe o no una "memoria colectiva", esta es una cuestión que no está resuelta. El historiador alemán Reinhart Koselleck sostuvo que no. Así, en su última entrevista en Madrid, publicada póstumamente el 24 de abril de 2007, afirmó: "*Y mi posición personal en este tema es muy estricta en contra de la memoria colectiva, puesto que estuve sometido a la memoria colectiva de la época nazi durante doce años de mi vida. Me desagrada cualquier memoria colectiva porque sé que la memoria real es independiente de la llamada "memoria colectiva", y mi posición al respecto es que mi memoria depende de mis experiencias, y nada más.*

Y se diga lo que se diga, sé cuáles son mis experiencias personales y no renuncio a ninguna de ellas. Tengo derecho a mantener mi experiencia personal según la he memorizado, y los acontecimientos que guardo en mi memoria constituyen mi identidad personal. Lo de la "identidad colectiva" vino de las famosas siete pes alemanas: los profesores, los sacerdotes (en el inglés original de la entrevista: priests), los políticos, los poetas, la prensa (...) en fin, personas que se supone que son los guardianes de la memoria colectiva, que la pagan, que la producen, que la usan, muchas veces con el objetivo de infundir seguridad o confianza en la gente. (...) Para mí todo eso no es más que ideología. Y en mi caso concreto, no es fácil que me convenza ninguna experiencia que no sea la mía propia. Yo contesto: «Si no les importa, me quedo con mi posición personal e individual, en la que confío». Así pues, la memoria colectiva es siempre una ideología, que en el caso de Francia fue suministrada por Durkheim y Halbwachs, quienes, en lugar de encabezar una Iglesia nacional francesa, inventaron para la nación republicana una memoria colectiva que, en torno a 1900, proporcionó a la República francesa una forma de autoidentificación adecuada en una Europa mayoritariamente monárquica, en la que Francia constituía una excepción. De ese modo, en aquel mundo de monarquías, la Francia republicana tenía su propia identidad basada en la memoria colectiva. Pero todo esto no dejaba de ser una invención académica, asunto de profesores".

En concordancia con esto, ya había reaccionado cuando el gobierno alemán decidió erigir un símil de la estatua de *La Piedad* en la *Neue Wache* para venerar a las víctimas de las guerras producidas por Alemania. Koselleck levantó su voz crítica para advertir que un monumento de connotación cristiana resultaba una *"aporía de la memoria"* frente a los millones de judíos caídos en ese trance. Pero también en 1997, cuando el ayuntamiento de Berlín decidió erigir un monumento para recordar el Holocausto judío, volvió a la palestra para recordar que los alemanes habían matado por igual a católicos, comunistas, soviéticos, gitanos y *gays*. Nadie como él, entre los historiadores, hizo tanto para desembarazar a la escritura y a las representaciones de la historia del brete a que la someten los ideólogos de la "memoria histórica".

El reemplazo de la historia como ciencia, como conocimiento por las causas, con el manejo metodológico que exige el trabajo sobre los testimonios y materiales del pasado, por parte de la memoria histórica siempre parcial e interesada (la ideología es un conjunto de ideas que enmascara los intereses de un grupo, clase o sector) ha desembocado en la moderna *damnatio memoriae* o *condena de la memoria*. La *damnatio memoriae* era una condena judicial que practicaba el Senado romano con los emperadores muertos por la cual se eliminaba todo aquello que lo recordaba. Desde Augusto en el 27 a.C. hasta Julio Nepote en el 480 d.C., fueron 34 los emperadores condenados. Se llegaba incluso hasta la *abolitio nominis,* borrando su nombre de todo documento e inscripción. Se buscaba la destrucción de todo recuerdo. Se destruían sus bustos y estatuas. Suetonio cuenta que: *"los senadores lanzaban sobre el emperador muerto las más ultrajantes y crueles invectivas*". La intención era borrar del pasado todo vestigio que recordara su presencia. Las *damnationes* se realizaban a partir del poder constituido y su presupuesto ideológico era: *"de aquello que no se habla no existe"*. Arturo Jauretche, ese gran pensador popular argentino en su necrológica de nuestro maestro, José Luis Torres, nos habla de: *"la confabulación del silencio como mejor mecanismo de los grupos de poder"*. Es una manifestación de prepotencia del poder establecido que busca eliminar el recuerdo del adversario quedando así el poder actual como único dueño del pasado colectivo.

No es necesario ser un sutil pensador para comparar estas destrucciones de la memoria y eliminaciones de todo recuerdo con lo que sucede con nuestros gobiernos de hoy. En España, muerto Franco, comenzó una campaña de difamación contra su persona y sus obras que llegó hasta cambiarle el nombre al pueblo donde nació. En la Argentina, cuando cayó Perón en 1955, se prohibió hasta su nombre (por dictador), reapareció la vieja *abolitio nominis.* Hace poco tiempo el gobierno de Kirchner hizo bajar el cuadro del expresidente Videla (por antidemócrata). Al general Roca que llevó la guerra contra el indio le quieren voltear la estatua (por genocida). Se le quitó el nombre del popular escritor Hugo Wast –Gustavo A. Martínez Zuviría– a un salón de la Biblioteca Nacional (por antijudío). Hace poco

desmontaron en Estados Unidos el monumento del general Lee (por racista).Y así suma y sigue.

Cuando la historia de un pueblo cae en manos de la memoria colectiva o de la memoria histórica, lo que se produce habitualmente es la tergiversación de dicha historia, cuya consecuencia es la perplejidad de ese pueblo, pues se conmueven los elementos que conforman su identidad. Es que la memoria lleva, por su subjetividad, necesariamente a valorar de manera interesada lo que sucedió y cómo sucedió. Así para seguir con los ejemplos puestos, objetivamente considerados, Franco fue dictador pero un gobernante austero y eficaz, Perón no fue un dictador, Videla fue un liberal cruel que mandó matar, Roca no fue un genocida sino un combatiente, Wast fue un novelista católico y Lee no fue racista, sino que perdió la Guerra de Secesión. Vemos que aquello que deja la memoria histórica es un relato mentiroso que extraña al hombre del pueblo sobre sí mismo.

La memoria histórica es un producto de la mentalidad y los gobiernos jacobinos. Son aquellos que gobiernan a favor de unos grupos y en contra de otros, aquellos que utilizan los aparatos del Estado no en función de la concordia interior sino como ejercicio del resentimiento, esto es, del rencor retenido, dando a los amigos y quitando a los enemigos. La sana tolerancia de la visión y versión del otro acerca de los acontecimientos históricos es algo que la memoria histórica no puede soportar, la rechaza de plano. La consecuencia lógica es la *dammnatio memoriae,* la condena de la memoria del otro.

Capítulo V

Disyuntivas hodiernas o metapolítica del canon (II)

1. Decrecimiento y progreso

Hemos sostenido en un artículo reciente que: *"la idea de progreso, según nuestra opinión, tiene que estar vinculada a la idea de equilibrio de los efectos. Progreso en la medida en que las consecuencias o efectos del mismo se equilibran de tal forma que puedo realizar nuevos progresos sin anular los efectos del primero"*.[52]

Queremos ahora profundizar en la relación entre decrecimiento y progreso, pues nos encontramos con dos hechos indubitables y evidentes pero que, al mismo tiempo, se presentan como contradictorios. Por un lado tenemos la acumulación masiva de datos que muestran el desquiciamiento de los ecosistemas planetarios y el deshilachado del tejido social de las naciones tanto pobres como opulentas. Y por otro, el ansia y la tendencia natural del hombre al progreso. ¿Cómo compaginar estos dos hechos irrecusables por evidentes? Si bien la idea de decrecimiento fue manejada por el anarquismo clásico como los *ludditas* que destruían las máquinas al comienzo de la Revolución Industrial y reclamaban menos horas de trabajo para el estudio y la formación personal, esta idea fue enunciada por primera vez por el mexicano Ivan Illich por los años '60 con el apotegma: *"Vivir de otro modo para vivir mejor"*. A él le siguieron pensadores como Nicholas Georgescu y su propuesta de límites al crecimiento económico, Jacques Ellul que en 1981 proponía no más de dos horas de trabajo diario, para concluir en nuestros días con los trabajos del reconocido sociólogo Serge Latuche, *Por una sociedad del decreci-*

52 Buela, Alberto (2007). "Dos ideas distintas de progreso", en internet, octubre.

miento (2004) y del ingeniero mexicano Miguel Valencia Mulkay, *La apuesta por el decrecimiento* (2007). Y el trabajo de Alain de Benoist, *Demain la décroissance. Penser l'écologie jusqu'a bout* (2007).

Se parte de la base de que el crecimiento económico por el crecimiento mismo lleva en sí el germen de su propia destrucción. El límite del crecimiento económico lo está dando el inminente colapso ecológico. Hoy desaparecen 200 especies vegetales y animales diariamente. De modo tal que el crecimiento económico comienza a encontrar límites ecológicos (el calentamiento de la Tierra, el agujero de ozono, el descongelamiento de los polos, la desertificación del planeta, etc.) Es que la sociedad capitalista con su idea de crecimiento económico logró convencer a los agentes políticos, económicos y culturales que el crecimiento económico es la solución para todos los problemas. Así, hoy el progresismo político ha rebautizado con los amables nombres de "ecodesarrollo", "desarrollo sustentable", "otro crecimiento", "ecoeficiencia", "crecimiento con rostro humano" y otros términos, que demuestran que este falso dios está moribundo.[53] *A contrario sensu* de esta tesis, el inimputable de George Bush, sostuvo el 14 de febrero de 2002 en Silver Spring ante las autoridades estadounidenses de meteorología que: *"el crecimiento económico es la clave del progreso ecológico"*. En realidad, el pensamiento ecológico se va transformando sin quererlo en subversivo al rechazar la tesis de que el motivo central de nuestro destino es aumentar la producción y el consumo. Esto es, aumentar el producto bruto interno –PBI– de las naciones-Estado.

La idea de decrecimiento nos invita a huir del totalitarismo economicista, desarrollista y progresista, pues muestra que el crecimiento económico no es una necesidad natural del hombre y la sociedad, salvo la sociedad de consumo que ha hecho una elección por el crecimiento económico y que lo ha adoptado como mito fundador. El asunto es, ¿cómo dejar de lado el objetivo insensato del crecimiento por el crecimiento cuando éste se topa con los límites de la biosfera que pone en riesgo la vida misma del hombre sobre la Tierra? Y ahí, Serge Latuche tiene una respuesta casi genial: *"avanzar*

53 Valencia Mulkay, Miguel (2007). *La apuesta por el decrecimiento*,

retrocediendo".[54] Es decir, seguir progresando desactivando paulatinamente esta bomba de tiempo que es la búsqueda del crecimiento económico sin límites. Y para ello hay que comenzar por un cambio en la mentalidad del *"homo consumans"* (*"el hombre que consume"*) como designó nuestro amigo Charles Champetier en el libro homónimo, al hombre de hoy.

Sabemos de antemano que esto es muy difícil pues la sociedad mundial en su conjunto ha adoptado la economía del crecimiento, y vencer a los muchos se hace cuesta arriba, pues como afirmaba el viejo verso del romancero español:

"Vinieron los sarracenos
Y nos molieron a palos,
Que Dios protege a los malos
Cuando son más que los buenos".

El establecimiento de una sociedad del decrecimiento no quiere decir que se anule la idea de progreso[55] sino que se la entienda de otra manera, tal como propusimos al comienzo de este apartado. Hay que dejar de lado de una vez y para siempre la idea de progreso indefinido tan cara al pensamiento ilustrado de los últimos tres siglos porque sus consecuencias nos sumieron en este estado de riesgo vital que estamos viviendo hoy todos los hombres sin excepción. Debemos superar los aspectos nocivos de la modernidad en este campo, y sólo podemos hacerlo con una respuesta postmoderna que lleve un anclaje premoderno. Por ejemplo, rompiendo el círculo del trabajo para volver a trabajar intentando recuperar, no la pereza, como afirma Lafargue, ni la diversión como afirma Tinelli, sino *el ocio = la scholé = la scholae = la escuela*, esa capacidad de contemplación tan profundamente humana y tan creativa que nos hace a los hombres personas.

---

54 Latuche, Serge (2004). *Por una sociedad del decrecimiento.*

55 Tampoco decrecer significa que se niegue el derecho a la vida, sobre todo de los pobres, como sostienen algunos eugenetistas y controladores de la natalidad.

No es tan difícil reestablecer en economía el principio de reciprocidad de los cambios tanto entre los hombres en el intercambio de mercaderías como entre el hombre y la naturaleza, volviendo a pensar a la naturaleza como amiga. Ese principio de reciprocidad que morigere la salvaje ley de la oferta y la demanda. Si no lo hacemos, se encargará la naturaleza, la propia realidad de las cosas con su fuerza interna de mostrárnoslo con esa fuerza tremebunda y cruel que impone la pedagogía de las catástrofes.

2. La liberación por la pobreza

En 1959 se crea el BID –Banco Interamericano de Desarrollo– y en 1961 la Alianza para el progreso, de modo que, *grosso modo*, hace casi sesenta años que el ideal del desarrollo económico se instaló en nuestra ecúmene iberoamericana y sus consecuencias han sido, en algo más de medio siglo, que nuestros países hoy son más pobres. Esta constatación no es un invento nuestro porque ya en 1982 Alberto Wagner de Reyna afirmó lo mismo: *"Que pensemos la posibilidad de descubrir y emplear en nuestro propio beneficio el valor de la pobreza. (…) Es decir, vivir en la suficiencia material, que se aparta del despilfarro"*.[56] El filósofo limeño sabe de qué habla pues su experiencia de ocho años (1964-1972) en el Consejo Directivo de la Unesco y su trato fluido con la FAO, así como sus múltiples embajadas, todo ello volcado en su libro *Idée et historicité de l´Unesco,* hicieron de él un testigo privilegiado del fracaso de las teorías sobre el desarrollo.

Es que la austeridad, lo ha reiterado el papa Francisco, es el mejor antídoto a la sociedad de consumo, a la sociedad del despilfarro, a la sociedad del dios monoteísta del libre mercado, a la sociedad del capitalismo salvaje, a la sociedad de los grandes basurales y campos de residuos, a la sociedad del consumo de energía sin justificación, a la sociedad que produce el calentamiento global y pone, en definitiva, en riesgo la existencia en la Tierra.

---

56 Wagner de Reyna, Alberto (1982). *Pobreza y cultura*, UCA-Perú, Lima. Este libro fue preparado como documento iniciativo sobre "Pobreza, cultura y desarrollo" referido al Perú y presentado por el autor en la Universidad de las Naciones Unidas en Tokio en calidad de consultor de la misma.

Epicuro, filósofo griego que vivió 300 años a.C., afirmaba: *"Pobre es aquel para quien lo suficiente es poco, porque nada le es suficiente"*. Y Séneca, filósofo hispano-romano de la misma época que Cristo, decía: *"No es pobre el que tiene poco, sino el que desea más de lo que posee"*. Y también: *"La riqueza tiene sus límites, el primero es tener lo necesario y el segundo lo suficiente"*. Más adelante, en el siglo IV, san Ambrosio va a sostener: *"Quien se acomoda a la pobreza es rico (…) el rico padece una pobreza de sentimientos pues siempre cree que algo le falta y lo codicia"*. Muchos siglos después Arturo Schopenhauer dijo: *"La riqueza es como el agua de mar, cuanto más se bebe más acosa la sed"*. Esta tendencia de la riqueza a crecer, a siempre desear más bienes, ha terminado en la sociedad de consumo actual que está regida por la tiranía de la riqueza.

Aproximación etimológica

Pobre viene del latín *pauper*, que está vinculado a *paucus* que significa *poco* y del griego *penía* (*pobreza*) y de *pénes* (*pobre*), vocablos que están vinculados con *peína* (*hambre*) y *pónos* (*dolor*). También se dice en griego *aporía* (*falta de camino* o *aprieto* o *problema*). Vemos que las raíces latinas destacan más el aspecto cuantitativo de la *pobreza = poco*, en tanto las griegas resaltan el aspecto *cualitativo = hambre*.

Rico, en cambio, proviene del germánico *Reich* (*poderoso*). En tanto que en latín rico se dice *dives = abundante* y en griego *ploúsios* del verbo *ploutéo = hacerse rico,* de allí viene plutocracia.

Vemos como hambre y poder, el equivalente a pobreza y riqueza no están en el mismo plano: una, en el dominio biológico psíquico y la otra, en el plano político-económico.

Nuestros sociólogos y economistas han mezclado estos dos planos y así miden la pobreza por la carencia de riqueza, por ejemplo, salario mínimo, consumo básico, mínimo vital y móvil, etc. No tienen en cuenta el valor de la pobreza como generadora de un hombre distinto y de una sociedad diferente.

San Juan Crisóstomo, uno de los Padres de la Iglesia, aquel que afirmó que *"detrás de toda gran fortuna hay un crimen"*, frase que todo el mundo atribuye a Honorato de Balzac, sostuvo que en el mundo existe la esclavitud del rico y es el pobre quien lo libera, pues el rico está al servicio de la tiranía de su riqueza que siempre es poca. Así,

si pensamos una ciudad toda de ricos, ella es imposible pues vemos que ellos necesitan de los pobres para construirla y limpiar las letrinas –tareas que el rico no realiza– mientras que una ciudad de pobres es autosuficiente. (Cfr. *Homilía sobre Lázaro*, 48) El verdadero pobre desea modestamente y por eso es más rico. Vemos cómo en el fondo coinciden Crisóstomo y Séneca en la idea de un hombre íntegro y pleno, que es aquel que tiene por límites lo que va de lo necesario a lo suficiente. El rico no tiene límites hacia arriba y el indigente no tiene límites hacia abajo, el verdadero hombre (el cristiano) es aquel cuya vida práctica transcurre entre la posesión de lo necesario y lo suficiente para vivir. No le falta ni le sobra nada.

En la indigencia no se puede ser feliz, pues para la felicidad se necesita un mínimo de prosperidad, afirma Aristóteles.

Para griegos y romanos la auténtica riqueza es aquella vinculada a la producción de los bienes de uso, como propiedad para satisfacción de nuestras necesidades. A esta riqueza la denomina Platón en *El sofista*, *ktétika*. Esto es, el aprovechamiento de la riqueza que nos brinda la naturaleza como la pesca, la caza, la siembra y la cría. Enfrentada a ella hallamos la *crematística,* que viene del vocablo *khrémata = las cosas* y de *khréma = dinero.* Es la riqueza que viene del negocio y no de la producción. Nace de la permuta del dinero mismo lo que la convierte rápidamente en usura y entonces nada la limita. Su ambición es infinita.

Vemos cómo la riqueza puede tener dos orígenes: como beneficio que produce la producción por el trabajo o la ganancia por el negocio de la usura (*metabolé = cambio de monedas*).

El pobre (= *el cristiano*) desea modestamente y por eso es más rico. Ante el dios monoteísta de la sociedad de consumo, de la sociedad del despilfarro, la del capitalismo salvaje, del imperialismo internacional del dinero –así lo denominó Pío XI en la encíclica *Quadragesimo Anno*–, el papa Francisco, propone la vieja tesis del recurso a la austeridad, según la cual rico no es el que tiene mucho sino el que vive con poco. Aquel que se pone un límite al uso de la riqueza y su consecución. Aquel que sabe disfrutar de las cosas de la vida con alegría y con mesura.

Así termina Wagner de Reyna su espléndida meditación: *"La pobreza desempeña así una función ancillar, subordinada: ser el lugar de*

arranque de la acción del espíritu libre del lastre de la desmesura material, cuantitativa, hedonista que constituye el desconcierto de la crisis actual. Podrá así el espíritu en la moderación y austeridad alcanzar el concierto radical (desde su raíz) en el que el hombre se (re)humaniza. No es la pobreza un fin, ni valor absoluto, ni meta, sino supuesto y condición". (Wagner de Reyna, 1982, 249) El filósofo peruano recupera la liberación por la pobreza pero al mismo tiempo rechaza el *pobrismo*, ideología habitual y de moda en el mundo cristiano de hoy. Pues una cosa es la asunción del pobre y otra cosa es la exaltación de la pobreza que realiza el pobrismo.

Progreso espiritual

Cuando afirmamos con total certeza que en la vida espiritual el que no avanza retrocede nos estamos apoyando en este principio superior: si negamos lo sobrenatural terminamos afirmando lo antinatural.

La idea de progreso, tan antigua como el mundo, pero modernamente desde Kant para acá, nos dice que el mundo y el hombre progresan ineluctablemente a través de la historia. Esta idea encierra en sí contradicciones insalvables. Así, en pleno siglo XX, época de esplendor de la ciencia y la tecnología, su progreso exponencial produjo la bomba atómica con miles y miles de muertos inocentes. Sabemos que el mal en el inocente es inexplicable. Es una perversión de la causa que lo comete, sea un sujeto, sea una disciplina. El capitalismo liberal entendió el progreso como un proceso de acumulación y así llegamos en el siglo XXI a una sociedad de consumo cada vez más desigual e injusta.

El socialismo marxista lo entendió como la construcción de "la sociedad comunista de los productores asociados" y terminó después de setenta años con un costo de 100 millones de muertos. Los antiguos filósofos lo entendieron como el paso de lo peor a lo mejor. Desde el punto de vista del espíritu, esto es, del conocer profundo, el progreso se desarrolla en intensidad o en profundidad, nunca lineal ni horizontalmente. La profundidad del progreso nos indica el grado de interiorización existencial del sujeto. Y este es el sentido profundo del progreso, la interiorización cada vez más intensa de las verdades que conocemos, o mejor, que barruntamos. El proceso de interio-

rización tiene grados sucesivos que contienen unos a otros en una jerarquía similar a la celeste.

La teología, un ámbito que estamos orillando, se maneja con dogmas que son fórmulas que nos dicen qué hacer y qué pensar, mientras que la filosofía es un saber profano que no puede vivir de fórmulas sino que tiene que correr el riesgo del pensamiento. Nadie dispensa al filósofo de pensar por sí y hacer avanzar su ciencia. Pero es cierto también que la filosofía tiene fórmulas o principios a priori como los de no contradicción (una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto), o el de identidad (todo lo que es, es idéntico a sí mismo), pero esas fórmulas al igual que las de la teología hay que interiorizarlas, hacerlas propias, que penetren en la conciencia profunda del yo personal.

Pero esto no basta, una vez que uno asume estas verdades y valores de mayor jerarquía, no se puede, hablando en criollo, dormir en los laureles sino que tiene que actualizarlos, y esa actualización supone un trabajo constante porque el progreso en la interiorización conlleva el riesgo de la regresión si no avanzamos en forma permanente. El carácter de regresible del proceso de interiorización de verdades espirituales nos puede llevar a un retroceso que nos haga perder lo ganado. Ello nos obliga a estar siempre atentos, siempre prestos, siempre despiertos no sólo para defender nuestras conquistas existenciales sino para lograr una visión más clara, profunda e intensa de éstas. Llegados a esta dimensión del ser y del obrar, el sujeto muestra que la virtud no se agota en el control de las pasiones sino que se muestra en las preferencias. No sólo es libre sino que puede ser "más libre", no aspira únicamente a querer algo sino a quererlo mejor, nos enseña el filósofo español Leonardo Polo.

3. Ilustración y progresismo

Sigue siendo el trabajo del filósofo alemán Emanuel Kant, ¿*Was ist Aufklärung?* (1784) quien mejor ha definido qué es la Ilustración cuando afirmó: *"Es la liberación del hombre de su culpable minoría de edad"*. Es decir, de su incapacidad de servirse sólo de la razón sin depender de otra tutela, como lo fue la teología para la Edad Media, donde se afirmaba: *philosophia ancilla teologíae = la filosofía es sierva de la teología.*

El lema de la Ilustración fue el *Sapere aude = atrévete a saber* sirviéndote de tu propia razón. Pero la Ilustración buscando la emancipación del hombre de la teología, los prejuicios y las supersticiones, terminó endiosando a la "Razón" y sus productos, la técnica y el cálculo, cuyas consecuencias fueron contradictorias pues su *opera magna* fue la bomba atómica de Hiroshima y Nagasaki. Luego de tamaño zafarrancho volvió el hombre a ser considerado una isla racional pero "*rodeado de un mar de irracionalidades*", como gustaba decir Ortega y Gasset. La sabiduría premoderna volvió a ser considerada. Lentamente se van teniendo en cuenta aspectos fundamentales del ser humano que habían sido dejados de lado por la Ilustración y sus seguidores y que pertenecían a la demonizada Edad Media. El hombre postmoderno vuelve a zambullirse en las aguas de los problemas eternos. Pero, claro está, con una diferencia abismal: es un hombre sin fe, desesperanzado, nihilista. Nace así *il pensiero débole* de un Vattimo. Pensamiento débil que puede dar razones del estado actual del ser humano pero que no puede *dar sentido* a las acciones a seguir para salir del actual atolladero.

Sin embargo, gran parte del mundo intelectual de postguerra sobre todo el vinculado al marxismo, al comunismo y al socialismo continuó en la vía ilustrada, incluso como la Escuela de Frankfurt, quinta esencia del pensamiento judío contemporáneo (Félix Weil, Lukacs, Grünberg, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, Habermas, Apel *et alii)* que sostuvo, en síntesis, que estábamos mal no porque los productos del racionalismo ilustrado habían mostrado sus contradicciones flagrantes provocando el mal en el inocente como sucedió con los miles de japoneses nacidos radioactivos y condenados de antemano, sino porque no se habían podido llevar a cabo plenamente los postulados de la Ilustración.

Los vencedores de la Segunda Guerra Mundial adoptan, con variantes socialdemócratas o neoliberales, el remanente del pensamiento ilustrado pasado por las aguas del Jordán de la Escuela de Frankfurt, poseedora del *ucase* cultural de nuestro tiempo. Así, su producto más logrado es el actual progresismo. Es por esta razón que afirma un muy buen colega nuestro: *"Quizá sea correcto afirmar que el progresismo es lo que queda del marxismo después de su fracaso histórico como opción política, económica y social y su transitoria (¿o definitiva?) resignación al triunfo del capitalismo. Una suerte de*

retorno, saltando hacia atrás por encima del bolcheviquismo, al reformismo de la socialdemocracia".[57] El progresismo ha adoptado como lema "no ser antiguo y estar siempre a la vanguardia". Como vemos, la resonancia con la Ilustración es evidente.

El progresismo comparte con el neoliberalismo:

1) La adopción a raja tabla de la democracia liberal, rebautizada como discursiva, de consenso, inclusiva, de derechos humanos, etc.;

2) la economía de mercado, a pesar de su discurso en contra de los grupos concentrados;

3) la homogeneización cultural planetaria, más allá de su discurso sobre el multiculturalismo.

El progresismo es la vía hodierna a la globalización. El progresismo es tal, en definitiva, porque cree en la idea de progreso. En realidad, el progresismo no es una ideología sino más bien una creencia, porque como gustaba decir Ortega y Gasset las ideas se tienen y las creencias nos sostienen, pues en las creencias "se está". Y los progresistas "están creídos" que el hombre, el mundo y sus problemas van en la dirección que ellos van. De ahí, que cualquier contradictor a sus creencias es tomado por "un enemigo". Es que el progresista, al ser un creyente, no acepta aprender y la única enseñanza que acepta –porque su imposición se le torna incuestionable– es la pedagogía de la catástrofe. Así descubre que hay miles de pobres y desocupados cuando se produce una inundación y que las promocionadas computadoras no funcionan porque en las escuelas rurales no hay electricidad o no hay señal. Una vez más, las catorce cuadras iluminadas de Buenos Aires por Bernardino Rivadavia, nuestro primer ilustrado presidente (1826), terminaban en el fangal de la cuadra quince donde las jaurías de perros cimarrones devoraban a los caminantes. En resumen, el progresismo y la Ilustración comparten la creencia que la realidad es lo que ellos piensan que es la realidad, y no que la realidad es la verdad de la cosa o del asunto.

57 Maresca, Silvio (2006). "El retorno del progresismo", en internet.

El gran contradictor del progresismo es el denominado realismo político (R. Neibuhr, J. Freund, C. Schmitt, R. Aron, H. Morgenthau, G. Miglio, D. Negro Pavón) que asume con escepticismo los proyectos teóricos que formulan la posibilidad de una paz perpetua, una organización perfecta de la sociedad en el marco de un progreso ilimitado. Y entiende la historia como el resultado de una tendencia natural del hombre a codiciar el poder y la dominación de los otros.

El realismo político viene a reemplazar con el *homo homini sacra res = el hombre es algo sagrado para el hombre*, que toma de Séneca, al *homo homini lupus = el hombre es lobo del hombre* de Hobbes, que lo tomó de Plauto. Viene a sostener que se debe trabajar sobre la base de los materiales que se tienen y la realidad es lo que es, más lo que puede ser, en tanto que el progresismo afirma que se debe trabajar en lo que se cree, pues las ideas en definitiva se imponen a la realidad. El realismo político privilegia la existencia en tanto que el progresismo lo hace con la esencia dejando de lado la existencia.

4. Feminismo o mujer

Tal como venimos afirmando, una de las grandes categorías que condicionan hoy la acción política es el progresismo, dentro de la que se destaca el feminismo, que involucra, a su vez, otras como la ideología de género, el lenguaje inclusivo, la liberación de vientres, el matrimonio igualitario, la subrogación de vientres y un largo etc. Todo ello en ese lenguaje ambiguo inventado por los ideólogos norteamericanos que, como decía Borges: *"al negro le llaman hombre de color como si el resto no tuviera colores"*.

Hablando con propiedad, el feminismo propone que el género sea una cuestión de gustos, donde uno pueda ser varón, mujer o cualquier otro, aunque biológicamente haya nacido mujer o varón.

Por lenguaje inclusivo entiende la destrucción de la lengua tanto escrita como hablada, proponiendo agregar a los términos terminado en "o" la "a" y la "e": todos, todas, *todes*. Y la reiteración de los términos en un retruécano repetitivo permanente: trabajadores y trabajadoras, diputados y diputadas, compañeros y compañeras, etc.

La liberación de vientres es un eufemismo para designar al aborto, que se ha transformado en las sociedades actuales en el crimen

políticamente correcto, pues se mata a un inocente en el seno de una sociedad que prohíbe la pena de muerte.

Por matrimonio igualitario entiende la unión de un varón con otro, el de una mujer con otra, además con derecho de adoptar hijos de terceros o inseminados.

Por subrogación de vientres entiende el alquiler de vientres de mujeres que los prestan para incubar a una criatura que luego será de esos matrimonios igualitarios o de varones o mujeres solas.

Instalados estos presupuestos ideológicos, el feminismo pasó a la acción política y salió a reclamar el "cupo femenino" en el listado de los partidos políticos, en las instituciones de todo tipo, desde sindicales a deportivas. Y acá es donde se produce su mayor contradicción, cuando propiciando la liberación de la mujer, reduce ésta a un número y la deja de representar en lo que es en sí misma. El salto indebido, erróneo y equivocado de juzgar el mérito por la cantidad hace reaparecer a la mujer en lo que es. Es que no se puede ahogar la realidad con palabras, pues ésta por la fuerza del ser que contiene emerge por sí y de suyo. Esto lo señaló Max Scheler hace ya un siglo: *"Sabemos de la existencia de la realidad por el impulso de resistencia que nos ofrece"*. La mujer reapareció por sus fueros. Se queja de esto la más lúcida de las feministas cuando critica a sus colegas diciendo: *"El feminismo al unirse a los negocios de alta gama (Wall Street, Silicon Valey, Hollywood, etc.) le hace el juego al capitalismo internacional del dinero"*. En una palabra, de liberador pasó a ser esclavista. Esclaviza a la mujer a un ideario espurio, falaz y esterilizante.

La mujer

El feminismo logró "la visibilización del sometimiento de la mujer" pero no supo avanzar en su liberación.

La mujer es mujer y como tal es madre y maestra. Ella cría y enseña a sus hijos y si se cuadra, a los de los otros también. Conservadora de la especie y equilibrio en las decisiones, sobre todo en el *"mundo de lo finito"*, como afirma Kierkegaard. Garantía de las tradiciones y fuerza en la desgracia. Su fortaleza estriba en el *sustinere,* en el soportar y no en el *agredere,* en el agredir, como en el caso del varón.

Ella es compañera insustituible del varón con sed de aventuras y grandes logros. Los ejemplos históricos son múltiples.

Esta mujer del siglo XX ha conseguido, a fuerza de esfuerzos y luchas, logros inauditos en otras épocas, mientras que la mujer del siglo XXI, heredera de aquella, se supo plantar sobre sus cabales y se destaca por su fueros propios, por su índole, por su ser en sí. Y esto el feminismo como ideología no lo ve, lo tergiversa o lo niega.

Algunos choques

Acerca de lo dicho por Diana Maffia (legisladora de la Capital por Lilita Carrió y directora del Observatorio de género del Consejo de la Magistratura): la teoría política feminista ha realizado un trabajo crítico sobre los presupuestos patriarcales de las corrientes tradicionales (liberalismo y socialismo) y destaca la supervivencia de estos presupuestos en nuevas expresiones de la política contemporánea. ¿Hay una reflexión sobre el patriarcado en la "metapolítica"? ¿Es un mito, cuál es su valor, es una tradición a conservar o a cambiar?

Mi respuesta: no hay teoría crítica feminista, lo que hay es ideología feminista. Y afirmo que es una ideología porque es un sistema de ideas y actitudes con pretensión de objetividad y universalidad que encubre los intereses de un grupo, clase o sector. Así, los rasgos de pretensión de objetividad y enmascaramiento de intereses aparecen en toda voluntad ideológica, y el feminismo muestra los dos rasgos.

Lo de enmascaramiento de intereses lo denunció una de las primeras pensadoras feministas, Nancy Fraser, cuando afirmó que: "el neoliberalismo progresista de EE.UU. es una alianza de los nuevos movimiento sociales (feminismo, antirracismo, multiculturalismo y derechos de los LGBTQ), por un lado, y, por el otro, sectores de negocios de alta gama simbólica y sectores de servicios (Wall Street, Silicon Valley, Hollywood). En esta alianza las fuerzas progresistas se han unido con las fuerzas del capitalismo cognitivo".[58] Fraser desnuda la relación desconcertante y contradictoria entre los nuevos movimientos de género y el neoliberalismo.

Una cosa es la explicitación de lo implícito que se da en la visibilización de la mujer y sus padecimientos y otra diferente es explotar ideológicamente esa situación reemplazando el mérito de cada mujer

58 Giampaolo, Nancy (2021). "Entrevista a Nancy Fraser", *Género y política,* Nomos, Buenos Aires, p. 53 y ss.

por el cupo femenino. El reemplazo de la cualidad de cada mujer por la cantidad de lugares en una lista partidaria o en el directorio de una institución. Valorar la cualidad por la cantidad es una ofensa a la mujer y una negación del mérito por la igualdad. Todos sabemos que el igualitarismo es uno de los rasgos ideológicos de la globalización.

Como vemos, no hablamos hoy ya de las grandes categorías ideológicas del pasado sino de una serie de mostrencas ideologías menores que son un error en sí mismas, como sucede con el feminismo. Del patriarcado sería bueno que estudiaran a los patriarcas. Hoy no hay patriarcas, hoy hay varones explotadores de toda laya. No hay que bastardear los términos con peso significativo en la historia.

Me pregunta si es un mito. No, es una imbecilidad que sólo puede prosperar en sociedades con dirigentes intelectualmente ineptos y corruptos en la vida práctica.

Policías del pensamiento

Me invitaron a participar de un congreso de relaciones internacionales organizado por la Universidad de Tandil, donde tuve que aguantarme durante media hora la perorata de un profesor que no paraba de hablar de todos y todas, de trabajadores y trabajadores y así siguió con una exposición que no tuvo ningún tema ni objeto, sólo una exhortación a ser buenos. Cuando me tocó el turno les dije que si estamos en un congreso de relaciones internacionales lo primero que se tiene que saber es que la primera batalla que se pierde es "la batalla semántica," así que hablar de "todos" y "todas" en un congreso como éste es una estupidez. Porque es una depreciación del castellano y un destrato a nosotros, a los que "hablándonos así" nos tratan de oligofrénicos, a los que hay que repetirle los sustantivos en los dos géneros para que comprendamos. Se sabe que en el castellano el plural masculino incluye al femenino. Y así, cuando decimos "todos" se atribuye también a "todas" y "compañeros" también a compañeras". Y si hablan así para incluir a la mujer es faltarle el respeto a la mujer pues lo que hay que lograr es respetar a la mujer por ella misma y no con retruécanos de la lengua. La situación de la mujer, gracias a las luchas recientes ha sido ya visibilizada, tenemos que pasar a valorarla por sus méritos propios y no reducirla a un cupo, que es lo mismo

que reducirla a una cantidad. La mujer como el varón, valen por su calidad personal. Les dije que era un mal comienzo de un congreso que se precia de ser sobre relaciones internacionales y que si seguían en ese tono, se iba a confirmar que lo único que salió de Tandil fue Macri y la piedra movediza. "¡Cortalo! ¡Cortalo!", se escuchó la voz ansiosa de un policía del pensamiento. Así terminó mi participación en este malhadado congreso.

5. Sobre la mentira y la postverdad

Puede observarse que son relativamente pocos los pensadores que han tratado específicamente el tema. La explicación se encuentra en que los filósofos se han ocupado abiertamente de su contraria: la verdad. No obstante, hallamos algunos autores significativos que estudiaron la mentira: san Agustín en dos pequeños libros: *De mendacio* (395 d.C.) y *Contra mendacium* (420 d.C.), Nietzsche en *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* (1873), A. Koyré en *Reflexiones sobre la mentira.*[59] Entre san Agustín y Nietzsche median catorce siglos en donde el tema está cubierto por las grandes *Summas teológicas*, como un tratamiento colateral al tema de la verdad.

La primera aproximación filosófica a cualquier tema es la etimológica, así "mentira" viene del latín *mendacium,* que deriva del verbo *mentir* = *mentior-ri,* que a su vez tiene origen en el indoeuropeo *men* = *mente.* El concepto de mentira está vinculado, antes que nada, con el de mente, según podemos ver en este primer acercamiento filológico. Y de aquí podemos intentar una primera definición diciendo que mentir es el *decir algo contrario a lo que se piensa o en urdir un engaño con la mente*. Y acá aparece el primer problema y es que la categoría de engaño tiene mayor extensión que la de mentira, pues implica el disimulo, la pose, la falsedad, la insinceridad, el fingimien-

59 En la Argentina encontramos una excelente monografía del profesor César Romero de la Universidad de la Patagonia, de la que fui el primer profesor contratado en Humanidades allá por 1972. Y en Brasil, hay un opúsculo inhallable que me regaló mi amigo, el muy buen filósofo Nilo Reis de la Universidad de Feria de Santana, *Os filósofos e a mentira,* UFMG, Minas Gerais, 2008.

to, el ocultamiento, la hipocresía, el fariseísmo, la simulación, el engatusar, el fraude, la superchería, la falacia, el doblez.

La intención deliberada de afirmar o negar algo contrario a lo que verdaderamente se piensa es algo que no es verdad, que no es real. Es una invención de la mente y que, por lo tanto, no tiene una existencia real. Los viejos filósofos escolásticos dirían que es un "ser de razón", aquello que está en nuestra mente y se contrapone a lo existente, como la de círculo-cuadrado o nada absoluta.[60] La mentira es pensada por la mente como "ser", pero no tiene en sí ninguna entidad real, sino que su ser sólo está en ser pensada. Es decir, tiene ser objetivo solo en el entendimiento = *quod habet esse objectivum tantum in intellectus.* La mentira como el mal se puede realizar de muchas maneras, mientras que la verdad como el bien solo de una. Vgr. un asado criollo se puede hacer muy cocido, crudo, sancochado, arrebatado, pero sólo bien cuando se hace "a punto." Y es por ello que los tipos y clasificaciones de las mentiras son casi infinitos. Ya san Agustín les dio una gradación según más o menos graves. Así, las más graves son las que afectan a Dios como la blasfemia, las mentiras referidas a la doctrina cristiana, luego la mentira por la mentira que a nadie sirve, pero daña.[61] Es el mal vano. En tercer lugar la que daña a uno en beneficio de otro y en cuarto lugar la mentira hecha con voluntad de engañar. Estos cuatro tipos de mentiras eran consideradas *perniciosas.* Después venía una quinta que consistía en mentir con el deseo de agradar, que era la mentira típica de los cortesanos y halagadores de palacio. Era la mentira *jocosa.* Y finalmente, venían tres tipos de mentiras consideradas *oficiosas* o *piadosas* que eran mentir para proteger los bienes materiales, para salvaguardar la vida y para conservar la pureza del cuerpo. Son las toleradas por Platón.

Ante la mentira hay dos posiciones muy claras: la de aquellos que la condenan en todas sus formas, lisa y llanamente (san Agustín,

60 Un maestro de filosofía como lo fue el P. Juan Roig Gironella, trata con soltura y profundidad los entes de razón en la filosofía contemporánea. Cfr. *Estudios de metafísica,* Juan Flors, Barcelona, 1959.

61 La puso de moda filosófica *La banalidad del mal* de Ana Arendt.

Kant, los filósofos analíticos hoy) y la de los que son tolerantes con alguna de las formas que vimos (Platón, Maquiavelo, Nietzsche).

Platón es el primero que se ocupa de justificar algún tipo de mentira, aunque previamente la condena. Lo que es interesantísimo señalar es que condena la mentira no sólo porque la odian los dioses y los hombres sino: *"por producir ignorancia en el alma del engañado"*. (Platón, *República*, 382 b 5) Es decir, la mentira tiene que ser combatida no tanto por el daño que hace a uno mismo sino por el que provoca a los otros. Inmediatamente después se pregunta cuándo y para quién puede ser útil y no ser odiada la mentira. Y responde, tanto para utilizarla en engañar a los enemigos[62] como para ayudar a los amigos que, a punto de obrar mal, nuestra mentira puede desviarlos de tal acción. Esta última es la mentira que se da en la tolerancia, para evitar un mal mayor. En una palabra, en Platón la mentira en sí misma es, de plano, condenada o rechazada, pero es evaluada positiva o negativamente según el efecto que produzca.

Desde el hombre mentiroso encontramos dos formas básicas de mentir: a) cuando expresamente se enuncia una mentira con intención de engañar, y b) cuando se oculta información. En el ocultamiento o "el matar callando" para hablar en criollo, se retiene información y se falta a la verdad por omisión. Mientras que en la mentira expresa se da un paso adicional, pues se presenta información falsa como si fuese verdadera.

Consideración actual

Hoy la mentira tintinea en todas partes y en todas las actividades pero si hay alguna en la que se destaca es en la actividad política y la financiera a gran escala. El periodismo, que tendría que ser el *locus* de la verdad según enseñan todas las escuelas de la profesión, al reflejar sólo lo que aparece y no indagar con espíritu crítico en las razones de ese aparecer, se ha transformado en el canal natural de la mentira, y los periodistas en "analfabetos locuaces". Internet y sus múltiples agencias de difamación política y moral, como lo es

62 Recordemos acá el adagio que dice: *"La primera víctima de la guerra es la verdad"*.

actualmente *Indymedia* para nuestra América, agencia creada por el servicio de inteligencia israelí que opera con sede central en Cuba.

El hombre (varón y mujer) del pueblo ha quedado reducido a sujeto de manipulación mediática. En cuanto a los hombres que leen un poco, que son medianamente cultos, no pueden salir de la tenaza de lo políticamente correcto que, por un lado, les ofrece una visión y versión uniforme de la realidad y de lo que sucede y, por otro, los asusta con la falacia *reductio ad hitlerum* si piensan distinto. Y de la presión internacional, de esta falacia, ni el papa se salva. Pruebas tenemos al canto todos los días.

Terminada con esta propedéutica, pasamos al tema que nos interesa: el de las postverdad.

La postverdad es una novedad filosófica inaugurada, cuándo no, por los ingleses hace unos pocos años con Jayson Harbin en 2015, donde se sostiene que lo que interesa no es la realidad sino lo que se dice de la realidad. Esta postura ha dado lugar a los diferentes "relatos" sobre la realidad, dejando de lado lo que ella nos dice de sí misma. La postverdad no habla de sí misma nunca. Estos relatos son básicamente los políticos y culturales que pretenden ir más allá de las ideologías pero que terminan siendo un fraude. Los sostenedores de tan novedosa teoría han dejado de lado la idea de verdad como *adaequatio intellectus et rei* para reemplazarla por *adaequatio rei ad intellectum.* Esto es, que la adecuación entre el intelecto y la realidad fue reemplazada por la adecuación de la realidad a lo que dice de ella el intelecto, tal como postulaban los idealistas e ilustrados del siglo XVIII.

Así, si estamos mal porque nos matan como perros por la calle en estas democracias postmodernas donde nadie nos cuida, los sostenedores de la postverdad nos dicen: *la inseguridad es sólo una sensación.* Un buen profesor español, Miguel Navarro Crego, cansado de dar explicaciones sobre el tema, afirma: *"La postverdad es el último y carnavalesco disfraz de lo que siempre se conoció como embuste, fraude y mentira"*. En mi opinión, la idea de postverdad se encuentra también en otra ocurrencia inglesa: los enunciados performativos de Austin en su libro *Cómo hacer cosas con palabras* (1962). Para él, el lenguaje no sólo describe el hecho sino que el hecho al ser expresado se realiza. Cuando decimos "yo prometo", como no sabemos si será verdadero o falso, ya lo estoy realizando. O cuando el cura dice "yo

te bautizo", produce el hecho del bautismo. Esta función del lenguaje que los ingleses llaman *performative,* nuestros profesores telúricos –que siempre imitan pero como un espejo opaco imitan mal– la han traducido por "performativa" en lugar de hacerlo en buen castellano por "realizativa" lo que hace más entendible dicha teoría.

La consecuencia politológica más importante en estos últimos años vinculada a la idea de postverdad es la sostenida por un argentino de origen portugués, Ernesto Laclau, quien en su libro *La razón populista* (2005), en vistas de que el marxismo perdió el sostén del pueblo, afirma que el pueblo –las mayorías populares– tiene que ser reemplazado por distintos pueblos o colectivos o diferentes minorías que son los verdaderos destinatarios de los gobiernos democráticos. Estos pueblos son una creación intelectual (en la Argentina volvieron a aparecer "los indios", en Chile "la República mapuche", aparecieron "diferentes géneros" más allá del masculino y el femenino, etc.). Estas nuevas oposiciones dialécticas: *gays* vs. heterosexuales, indios vs. blancos, abortistas vs. provida, etc., vienen a reemplazar a la agotada dialéctica marxista entre burgueses y proletarios. Por supuesto que esto no daña las condiciones de producción sino que más bien las consolida. El imperialismo internacional del dinero salta en una pata. Al respecto observa Javier Esparza, posiblemente la cabeza más penetrante de la España actual: *"Otorgando políticamente una identidad única a esa diversidad de antagonismos. Por así decirlo, el discurso político ya no es consecuencia de una realidad social objetiva que con mayor o menor fortuna pretende describir; sino que ahora el discurso es el creador de la realidad. En el caso que nos ocupa, el discurso político crea, constituye, inventa un Pueblo".*[63]

A la difusión de esta teoría de la postverdad contribuyó en mucho la antropología cultural de origen norteamericano cuando fracasó –los hechos están a la vista– la teoría del *melting pot* o *crisol de razas*. Al no poder integrar a los negros en un proyecto unitario de nación americana, creó el multiculturalismo. Teoría que nos mandó de rondón a los pueblos hispanoamericanos que, si algo bueno hemos hecho en este mundo ha sido producir una extraordinaria

63 Esparza, Javier (2018). "La herejía populista", en *Cuadernos de encuentro*, Nº 134, Madrid.

simbiosis entre indios y españoles que dio por resultado el criollo americano. Vemos así como la teoría de la postverdad termina justificando en el ámbito político la explotación del hombre por el hombre, en el ámbito cultural negando la integración, y en el ámbito filosófico termina sosteniendo que nada es verdadero ni falso. El momento de triunfo de la postverdad es cuando se instala en la conciencia del sujeto posmoderno el prejuicio o preconcepto. Aquello que lo que obliga a escuchar y leer, ver y escribir, a recibir solamente lo que coincide con él y a rechazar "lo otro y al otro". Esto se ve cuando uno selecciona solamente lo que se adecua a uno no aceptando la realidad, vgr. las noticias que no nos satisfacen, cambiando de canal.

La postverdad entretiene al hombre (varón y mujer) en falsas disputas, cargándolo de *fakes news* y haciéndole creer que como un pequeño dios puede crear a través de su *logos,* de su palabra. Cuando en realidad, sólo Dios puede crear: *en arjé en ho logos kai ho logos en pros ton Theón = en el principio era el Verbo y el Verbo era Dios.* Mientras que la función del hombre es acompañar la creación. El mundo es un *cosmos,* es algo bello, de ahí todavía resuena en nosotros en el término "cosmética" –arte del embellecimiento–. Y si lo acompañamos o incluso lo transformamos sin que se note mucho, nos estamos embelleciendo (Stephan George). Y si nos embellecemos con nuestra acción, sin darnos cuenta nos estamos haciendo más buenos. Y así, llegaríamos nuevamente al ideal griego de la *kalokagatia,* la unión de lo bello y lo bueno como perfección.

¿Cuál es entonces el mecanismo en el plano del obrar humano para liberarse de la tremenda opresión de la mentira contemporánea? El perseverar en la unidad de lo que se dice y lo que se hace. En la afirmación siempre de lo que es, de la verdad. Y en la elección y realización de lo que perfecciona, de lo bueno. Sabemos que la vida cotidiana pinta gris sobre gris y no siempre ni en todas las circunstancias se dan disyuntivas de este tipo, pero también sabemos que para existir genuinamente hay que recuperar algo tan olvidado como los aspectos trascendentales del ser, *unum, verum, bonum,* con todo lo que ello implica. Termino aquí: hemos llegado a la entraña de la metafísica y de esto no corresponde hablar aquí y ahora.

6. Pluralismo y cultura

La proposición clave del pensamiento antropocultural norteamericano y, consecuentemente, mundial es que cada cultura sólo puede ser evaluada desde sí misma siendo imposible establecer una jerarquía entre las diversas expresiones culturales. La idea de que no existen culturas superiores ni inferiores es el principio metodológico de la antropología contemporánea, fiel heredera de Franz Boas. Este relativismo de la cultura es asumido como principio incontrastable de toda investigación antropocultural. Si bien este relativismo cultural surge ante el *factum* de la existencia de múltiples culturas que habitan la Tierra, la cuestión que deseamos plantear acá consiste en saber si es posible explicar la diversidad cultural con arreglo a algún principio de validez universal, tarea que corresponde específicamente a la filosofía.

No pretendemos volver a la posición de los evolucionistas del siglo pasado que sostenían un etnocentrismo europeo como cima de la civilización, pero sí ofrecer una alternativa al despótico relativismo cultural que ha invadido todo el ámbito del pensar occidental transformándolo, al carecer de pautas, en pensamiento decadente.

El hecho cierto ha sido contabilizado por Will Kymlicka quien sostuvo en 1996 que, actualmente, en los 184 Estados independientes del mundo existen más de 600 grupos de lenguas vivas y más de 5.000 grupos étnicos:[64] *"Esta diversidad plantea una serie de cuestiones importantes y potencialmente decisivas. Así, minorías y mayorías se enfrentan cada vez más respecto de temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el currículum educativo, las reivindicaciones territoriales, la política de inmigración y naturalización, e incluso acerca de los símbolos nacionales, como la elección del himno y las festividades oficiales*".[65]

La solución que intentó la Ilustración filosófica en su maridaje con el liberalismo político fue, para realizar la idea de igualdad, la atribución de derechos iguales para todos sin privilegiar ningún gru-

64 Hoy hay registrados en la ONU 193 Estados y en la Fifa (Federación Internacional de Fútbol Asociado), 211 naciones.

65 Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, p. 13.

po. Y esta igualdad resultó una ficción. Con la excusa de defender a los hombres se sometió a los pueblos creando Estados ficticiamente libres y soberanos. Entró en vigencia plena el colonialismo: África y nuestra América son testimonios irrecusables.

Hoy las nuevas políticas de globalización instrumentadas por el neoliberalismo con sus mecanismos de exclusión de mano de obra y de desatención a los más débiles, cambió el argumento que justificó su accionar. Ya no es más en nombre de la ficticia idea de igualdad que actúa, ya no se crean Estados cuyos himnos, como el nuestro, sostienen *"ved el trono a la noble igualdad"*. Ahora actúa en nombre y bajo la idea de los "derechos humanos", cuyo rasgo más saliente es la autonomía política respecto de las diferentes naciones-Estados, lo que le otorga universalidad en su validación. Pero como estos derechos son antes que nada *"derechos subjetivos cuya titularidad se atribuye a las personas"*[66] los centros de poder mundial pueden intervenir en forma justificada en cualquier espacio político donde exista al menos un caso donde no se los respete, como sucedió con Noriega en Panamá. O capturar por el mundo a quien no los haya respetado, como ocurrió con Pinochet en su viaje a Inglaterra.

Pluralismo cultural

La riqueza del mundo consiste en la diversidad étnica y cultural que lo constituye como un pluriverso y no como un simple universo como pretendió la mente de los "ilustrados". Esta diversidad no debe ser entendida como un desastre porque sea ella fuente de conflictos, sino que el conflicto debe ser comprendido como connatural al hombre. Tengamos en cuenta que el carácter de conflictivo, de ser "aún no resuelto" es la definición que da Nietzsche del hombre.

El pluralismo cultural no debe ser entendido como multiculturalismo en tanto relativismo cultural que conduce simultáneamente a las exclusiones de otras culturas, sino que el pluralismo debe ser entendido como interculturalismo donde cada identidad cultural se piensa entre otras. Tanto el multiculturalismo como la intercul-

66 Nino, Carlos (1989). Ética y derechos humanos, Astrea, Buenos Aires, p. 20.

turalidad parten de la afirmación del principio de diferencia, pero mientras que con el primero se piensa la defensa y preservación de la identidad cultural limitando los intercambios, el segundo va a sostener que las identidades culturales se constituyen viviendo con y entre las otras.[67] Ahora bien, el hecho de pensar la realización de las diferentes culturas en el intercambio y no en el aislamiento abre la posibilidad de la mutua influencia y, al mismo tiempo, la de poder encontrar alguna pauta superior que nos aleje del relativismo cultural. Nos explicamos: si las culturas son pensadas como compartimientos estancos, y por una suerte de democratismo cultural, se acepta que todas valen por igual, entonces no tenemos salida al dilema del relativismo. Por el contrario, si las culturas son pensadas unas entre otras en influencias mutuas podemos, *sine ira et studio*, establecer ciertas pautas o principios culturales por los cuales afirmar que una cultura es superior o inferior a otra en ciertos aspectos o manifestaciones, con lo cual quebramos el totalitarismo relativista de la decadente antropología occidental. Así por ejemplo, y debido a la mutua influencia de las culturas, europea e iberoamericana, y por ende a una cierta comunidad de pautas culturales, podemos decir que en muchos aspectos ellos han llegado a expresiones superiores y en otras, nosotros. Y si esto es así, sin necesidad de establecer una toponimia matemático-cultural, ya estamos quebrando el relativismo cultural contemporáneo, pues es signo de que existen expresiones superiores e inferiores. Más, cabe ahora preguntarse, ¿cuál es la pauta o norma cultural que hace que una cultura o expresión cultural sea superior o inferior a otra? La producción de significaciones de mayor o menor valor universal. Se nos podrá objetar que el valor universal está dado por las culturas dominantes. Y ello es cierto. Pero al mismo tiempo ello no inhibe que una cultura, llamémosle periférica, no pueda producir significaciones de valor universal. De modo tal que cuánto mayor cantidad de significaciones de valor universal produzca una cultura, mayor será su jerarquía y superioridad.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una significación tenga valor universal? Para la antropología cultural lo mismo que para las cien-

67 Sánchez Praga, José (1997). *Globalización, gobernabilidad y cultura*, Abya-Yala. Quito, pp. 115-124.

cias sociales, el hecho de ser aceptadas mayoritariamente. Que dicho sea de paso, no es poco. Pero para la filosofía el fundamento de la validez universal de una expresión cultural no radica en la cantidad o número de convalidaciones sino en la naturaleza misma del valor expresado. Cuanto más acabada o perfecta es la significación de una particularidad, mayor validez universal ha de tener. Al mismo tiempo la filosofía establece una jerarquía en orden a las manifestaciones distinguiendo entre manifestaciones vitales y las del espíritu (*nous* o *anima*) otorgándole una primacía a esta última por ser expresión de *"lo divino que hay en nosotros"*, al decir del viejo Aristóteles. Vemos pues que desde la filosofía se plantea un doble acceso a la producción de significaciones de validez universal. Primero en cuanto a la perfección de la expresión y segundo en tanto expresión de lo más sublime que hay en nosotros.

7. Algo más sobre relativismo y pluralismo

"Querido Alberto:

Al terminar los exámenes de diciembre me quedó una deuda con colegas que compartimos las mesas examinadoras de Filosofía, Teología y Ética. La cuestión es la siguiente: a una alumna se le pregunta si está de acuerdo que se lapide a una mujer por ser adúltera (caso concreto, en ese momento, en Irán), la respuesta esperada era "no" porque ello contradecía la razón natural, dicho mal y sintéticamente. Yo defendí la posición de la alumna que dijo que "sí". Y sobre esto me gustaría que me des tu opinión.

La pregunta que me hacía es la siguiente: la ejecución de una norma –tanto jurídica como moral– que se da un pueblo musulmán –religiosa y culturalmente– puede acaso ser comprendida bajo alguna otra forma que el pensamiento analógico. (…) Pues a partir de éste, puedo reconocer el valor que está en juego: la justicia y también el principio moral de la fidelidad conyugal respecto de la mujer. Decidir si la pena está acorde con el delito es una cuestión de análisis desde la técnica jurídica.

Respecto a lo que concibe o asquea a la "razón natural", recuerdo que Francisco de Vitoria O. P. en sus argumentos por la legitimidad española en la ocupación de América, sostenía que si ella se basaba

en que los aborígenes cometían acciones que contradecían esta razón, tiemble entonces el rey de Francia. Porque si es inicuo matar una mujer "por un par de cuernos", ¿qué significa matar a miles por un poco de gas o de petróleo?

Dentro de nuestra cultura, después de "aquel que esté libre de pecados que tire la primera piedra", no existe la lapidación… pero permitimos el aborto.

Es posible, como parte de la permanente transformación que las culturas hacen de sí, que los musulmanes abandonen las piedras. Lo que yo no tengo derecho es a juzgarlos, pues si así lo hiciere, no estoy haciendo otra cosa que llevar adelante una "ética totalitaria" que justifica el "choque de civilizaciones".

Saludos, Alfredo Mason".

……

"Apreciado Alberto Buela:

Soy Ignasi Llobera, doctorando en filosofía por la Universidad de Barcelona, confío que me recordará.

Este último artículo que ha enviado me ha parecido muy interesante. Afronta algunos de los problemas de la filosofía moral que hace tiempo que me preocupan y para los cuales no encuentro respuesta certera. Su título recoge dos de mis preocupaciones centrales: el relativismo ético y el pluralismo moral. Sencillamente apasionante. Y urgente. (Creo que no estamos acostumbrados los filósofos a tratar con problemas urgentes).

Me interesa la distinción que usted hace entre ética y moral, que sería negada por MacIntyre, quien usted cita. Me gustaría saber más en qué consiste esta diferencia y en qué se basa la ética, ¿en una racionalidad práctica universal? Parece que la experiencia nos enseña que distintas personas de distintas culturas tienen formas diferentes de racionalidad práctica. Quizá haya un común denominador, pero aún no sé cuál es. Estoy seguro que Nussbaum con su Capabilities Approach nos ayudará más que MacIntyre en este punto que aún no tengo resuelto. ¿Estudiando las distintas morales podremos destilar una ética común? ¿O más bien la ética pura nos guiará en el enjuiciamiento de las distintas morales? Me encuentro

en una encrucijada donde ambos caminos me parecen improcedentes.

Coincido con su planteamiento: es urgente buscar formas de convivencia entre distintas culturas o tradiciones para poder vivir juntos en un mundo cada día más pequeño y, sobre todo, en paz. La paz es el camino. La paz es la condición de posibilidad de la discusión, de la vida en común, de la felicidad. No cabe duda que parte del común denominador entre las distintas culturas o tradiciones es la voluntad de vivir en paz. Aunque no estoy seguro que sea un denominador común de facto. Por mala suerte. Dudo que a esto llegasen los griegos y romanos: su historia está llena de lo contrario, de luchar contra el bárbaro, quien es inferior por naturaleza. No hace falta más que volver a leer los pasajes que Aristóteles tiene sobre los bárbaros y sobre los esclavos por naturaleza. Por supuesto hoy hemos de rechazar contundentemente estas partes del pensamiento aristotélico y clásico en general. Temo que eso signifique que Aristóteles –y los clásicos– nos ayuden poco con los problemas éticos actuales relacionados con el multiculturalismo.

Si bien coincidimos en que nadie puede vivir al margen de toda cultura, aunque no cabe totalizar la propia cultura después de lo que hemos aprendido durante el siglo XX con las dos guerras mundiales, es muy interesante su defensa de la persona como un ser intercultural (varias culturas viven en ella). Esta sería otra buena crítica a MacIntyre, quien parece suponer que las tradiciones son estanques cerrados que se pueden relacionar sólo desde su diferenciación. La experiencia nos lleva a comprender que todo es más continuo y más complejo. Y sí, las personas somos cada vez más interculturales. Quizá eso nos haga menos coherentes por unir distintas partes de distintas culturas, tradiciones, teorías. Pero así somos, este es el hecho. Y presumo que sería difícil poner a todo el mundo de acuerdo respecto a la valoración de este hecho.

Una cosa no me ha quedado clara: ¿cómo hacer ética sin hacer ideología? "La ética cuando encara los problemas del obrar hace ética sin más". Pero siempre encaramos los problemas del obrar desde una teoría, si quiere usted desde una ideología.

Contra la inconmensurabilidad de las culturas, propongo la amistad, eso es la implicación personal integral. Dos amigos se dan el tiempo necesario para entenderse, para entender sus razones. Se respetan. Comparten. Aprenden juntos. Se quieren. Son felices. Pero dudo que "además existen criterios objetivos para mensurar una cultura como es la mayor o menor perfección de sus productos culturales. No tiene la misma jerarquía cultural tocar el bombo en una murga que hacerlo en medio de una sinfonía". Fueron los nazis alemanes los que produjeron mayor perfección en sus productos culturales. Y no calificaría yo este momento histórico como superior a tantos otros que tocan el bombo. El florecimiento de las personas y las culturas es un tema capital. Ahora bien, este florecimiento tiene una parte objetiva y otra subjetiva: la comprensión del florecimiento personal hace cambiar en qué consiste que yo florezca. Y eso hace que el terreno de la ética sea tan resbaladizo.

Gracias por su artículo que he leído repetidas veces, y le pido disculpas por avanzado por permitirme enviarle estos pensamientos en voz alta. Quizás un día podremos hablar largo y tendido al respecto de estos temas compartiendo un café o una cerveza. Abrazo".

Estas dos excelentes cartas de dos muy buenos profesores de filosofía nos dan pie para intentar desarrollar un poco más nuestro trabajo: el pluralismo moral no implica un relativismo ético.

La relación entre las distintas morales y la ética filosófica es comparable a la relación que existe entre valores particulares y valores universales. Este es un problema que se plantea hoy en los estudios sobre las relaciones entre diferentes culturas. Y acá se presentan dos posiciones antagónicas:

1) la de aquellos que sostienen, como los multiculturalistas, el valor relativo de todas las culturas y la inconmensurabilidad de las mismas;
2) la de quienes sostienen la primacía de una cultura universal sobre el resto (ej. la del Occidente moderno).

Nosotros sustentamos que puede existir una tercera opción sosteniendo la tesis de la interculturalidad al interior de las personas y

de la transculturalidad en el interior de las culturas. Si apoyamos el valor relativo de todas las culturas negando que pueda existir alguna pauta, principio, norma o regla universal sobre ellas se desarma la justificación de la cultura dominante, mientras que si sostenemos la dominación de una superior sobre otras inferiores se termina anulando a estas últimas.

Según el relativismo cultural si cada sociedad solo se rige por "sus reglas morales" no está obligada a incluir en ellas el respeto a otras reglas morales de otras sociedades o culturas. El mundo sería un perpetuo choque de culturas contra culturas. Sería invivible. El relativismo cultural implica una contradicción en sí. Por otra parte, como sostiene adecuadamente el mexicano Luis Villoro: *"La pretensión a la dominación de una cultura sobre otras se destruye, si debajo de su pretendida universalidad, se descubre una operación ideológica*".[68] Esto es achacable hoy, por ejemplo, a la implantación por todos los medios y en todo el orbe, de la democracia liberal, la sociedad de consumo, la especulación financiera y la ideología de los derechos humanos de tercera generación.

El problema filosófico consiste entonces en resolver cómo se vinculan las culturas entre sí y cómo se vincula lo particular con lo universal. Nosotros partimos del presupuesto de que las culturas no son compartimentos estancos y separados unos de otros y que es preferible que no se toquen ni se influyan para que no se desnaturalicen unas con otras, según pretende el multiculturalismo, sino que están en relación unas con otras. Relación a lo largo de la historia del mundo ha sido a veces de dominio y sometimiento y otras de mutua influencia. Y así en ciertos periodos una cultura ha primado sobre otras y con el paso del tiempo fue luego sometida. Pero lo cierto, el dato incontrastable que nos ofrece la historia, es que las diferentes culturas se influyen mutuamente con el primado de una sobre las otras en un contexto y durante un tiempo determinado.

La razón última de la influencia la explica la categoría de transculturalidad que es el vínculo común a las culturas. Esa transculturalidad se da en los préstamos lingüísticos y en la adopción de valores

68 Villoro, Luis (2010). *Sobre relativismo cultural y universalismo ético,* en internet.

de una cultura a otra. Ahora bien, ¿por dónde comienza esa transculturalidad, a partir de qué hecho bruto nace la comprensión entre culturas? Nace del hecho de compartir la necesidad de satisfacción de las necesidades naturales (alimento, vivienda) o los bienes básicos, aquellos que son necesarios para la realización de un plan de vida. Hoy, la ideología de los derechos humanos se ha transformado en la categoría transcultural por antonomasia, desplazando así de forma indebida a la satisfacción de las necesidades naturales y la de los bienes básicos que venían a representar, *mutatis mutandis,* a los derechos de primera y de segunda generación, logradamente fundados en la inherencia a la persona humana y no como sucede ahora, en el consenso de los diferentes *lobbies* o grupos de presión (ej. *gays*, abortistas, indigenistas).[69]

El segundo de los vínculos transculturales básicos es la participación de todos los hombres en el *"logos"*, por ser él un *zoon logos ejon,* un animal que posee *logos.* La existencia de condiciones de una cierta racionalidad universal hace posible el diálogo intercultural. Aun cuando efectivamente, como afirma el profesor Ignasi Llobera, *"la experiencia nos enseña que distintas personas de distintas culturas tienen formas diferentes de racionalidad práctica"*. Es cierto que hay racionalidades diferentes o más precisamente, que la racionalidad tiene márgenes de variación, se encarna de diferentes formas, pero hay algo común y unitario a toda racionalidad: el respeto al principio de no contradicción. O sea, una cosa no puede ser y no ser bajo el mismo aspecto y al mismo tiempo. De modo tal que necesidades naturales, bienes básicos y razonabilidad coherente poseen rasgos de universalidad que permiten que este mundo en que vivimos sea no

69 El conservar a rajatabla la identidad de una etnia o una nacionalidad y las características que la vuelvan "más peculiar" tal como se postula en los Estados proclamados pluriculturales, conduce a la contradicción de conservar la culturas minoritarias como pintoresquismo o curiosidad etnográfica, lo que atenta directamente contra su identidad. Hoy, los mamarrachos culturales que se realizan en nombre de los indígenas en Bolivia son una burla a los pueblos nativos. Una verdadera porquería, pícaros disfrazados de indios con anteojos ahumados. Como los gauchos de tienda de la pampa que desfilan con la tenaza cromada atada a los tientos del recado o el lazo pintado de plateado.

un universo con una sola cultura planetaria, sino un pluriverso, un conjunto de culturas conviviendo e influenciándose entre sí.

Claro está que siempre van a existir temas límites reñidos con la razonabilidad como la ablación genital femenina, la escarificación del rostro en las ceremonias de iniciación, los matrimonios concertados, la poligamia, el aborto, los sacrificios humanos, pero es de suponer y hay que admitir su existencia como parte de la conflictividad connatural de las ecúmenes. La sana prudencia indica que existen muchas razones para aducir en contra de estas prácticas y que se debe trabajar desde distintos ángulos y desde las diferentes culturas en su limitación.

Ahora bien, siguiendo la sugerencia del profesor Alfredo Mason: *"La ejecución de una norma –tanto jurídica como moral– que se da un pueblo musulmán –religiosa y culturalmente– puede acaso ser comprendida bajo alguna otra forma que el pensamiento analógico",* entonces para la comprensión de estas prácticas debemos recurrir a la categoría de analogía. De lo contrario se nos hacen incomprensibles a nosotros que formamos parte de la ecúmene cultural iberoamericana.

El concepto de analogía fue definido por los antiguos con esa precisión que tenían como *parte idem, parte diversa.* Es decir, que es un concepto que se refiere a realidades esencialmente diversas pero que sin embargo tienen entre sí cierta relación. Es un intermediario entre los conceptos de unívoco (se atribuye de manera idéntica a distintas realidades) y equívoco (se aplica de manera diferente a diversas realidades). La analogía se aplica a diversos sujetos o realidades en un sentido ni totalmente idéntico ni totalmente diferente: *parte idem, parte diversa.*[70] La analogía implica proporcionalidad y ésta implica límites que surgen de la cosa misma. Nos permite diferenciar, captar y respetar las diferencias. Nos permite saltar por sobre los dos errores más comunes:

1) el del universalismo unívoco que nos lleva a la imposición de un etnocentrismo único;

---

70 El gran estudioso moderno de la analogía en todas sus variantes fue en la primera mitad del siglo XX el P. Santiago Ramírez, el gran contradictor de Ortega y Gasset de la época. Su voluminosa obra *De analogia* (1952) en cuatro gruesos volúmenes agotó el tema.

2) el del relativismo equívoco que desemboca en una dispersión caótica de las diversas culturas.

Lo que nos permite comprender a otras culturas es lo universal, lo que tenemos en común todos los hombres, mientras lo que nos hace respetar a los otros son las diferencias. Hay que tomar en serio las diferencias sin perder la necesaria universalidad. Vemos, pues, cómo el patrón neutral con que se pueden valorar las culturas son dos:

a) las vivencias comunes del sistema de necesidades y bienes básicos;
b) el logos analógico que funda el principio de equidad.

De facto existen millones de expresiones culturales entre esas potenciales 211 naciones que conforman a la FIFA, más once que no están reconocidas y las que seguirán surgiendo. O los cinco mil o más grupos étnicos que conforman hoy el mundo, pero las ecúmenes son cinco o seis y es entre ellas donde debe primar el pluralismo cultural.

8 Pluralismo sin relativismo

Cuando decimos pluralismo queremos decir respeto a las diversas opiniones, aun cuando sabemos que no todas las opiniones son respetables, como por ejemplo, las opiniones xenófobas o racistas. Opinar no es otra cosa que afirmar o negar algo con miedo a equivocarse, de modo que sobre la opinión no hay ciencia sino sólo puntos de vista o expresión de una subjetividad.

Hoy, a dos décadas del comienzo del siglo XXI, resulta casi imposible encontrar en Occidente alguien que en su sano juicio no respete el pluralismo. Es que vivimos inmersos en sociedades de masas, multiculturales, multirraciales e interreligiosas y el pluralismo salta y aparece por todas partes, nos guste o no. Ahora bien, ¿el pluralismo se agota en sí mismo como pretenden los librepensadores, los progresistas, los satisfechos del sistema o tiene una finalidad superior como puede ser la unidad armoniosa de las opiniones que lo componen? Entendemos que dentro de las naciones-Estados el pluralismo debe tender a la concordia interior y no al caos. Esa es su finalidad específica.

Diversos pluralismos

Tenemos en primer lugar un pluralismo igualitario que se expresa a través de un pensamiento único y políticamente correcto que termina homogeneizando a todos por igual, cuya primera víctima es la diversidad. Luego, un pluralismo no jerarquizado en donde todas las culturas y todas las opiniones valen lo mismo. Como dice el tango Cambalache: *"lo mismo un burro que un gran profesor, todo es igual, nada es mejor"*.

El primer teórico de estos dos pluralismos es el griego Clístenes (570 a 507 a.C.), quien introduce la democracia en Atenas basada en dos ideas: la de *isonomía = igualdad de los ciudadanos ante la ley,* y la de *ostracismo* o destierro político para evitar el retorno a la tiranía. Su consigna fue: *"Unidad por la uniformidad en la igualdad"*. Este apotegma fue retomado muchos siglos después por los jacobinos de la Revolución francesa que pasaron del pluralismo al Terror. Y en el siglo XX por los diversos totalitarismos. Hoy tenemos el pluralismo progresista, que encuentra su expresión en el multiculturalismo, esto es el pluralismo por el pluralismo sin ninguna pauta o norma de referencia. Todas las culturas están en pie de igualdad, ninguna contiene elementos más valiosos que otra. El consenso progresista ofrece el desolador espectáculo de un hombre uniforme y homogeneizado.

La riqueza de la pluralidad

La pluralidad es expresión de lo que es el mundo, que no es, como pretenden los liberales y los socialistas, un universo, sino más bien un pluriverso. El mundo está compuesto por múltiples culturas, las que a su vez integran las cinco o seis grandes ecúmenes –iberoamericana, anglosajona, europea, sea latina, germana o eslava, arábiga, etc.– que hacen del mundo un pluriverso.

El verdadero pluralismo se da entre ellas, las diversas ecúmenes y tiene por finalidad la unidad del mundo. Y por qué hablamos de unidad del mundo: por el hecho fáctico de que todos estamos en el mundo: *derelicti sumus in mundo = arrojados estamos en el mundo.* Es nuestra casa común. Todos tenemos el derecho de vivir un mundo que es "este mundo único" que tenemos. Y vivirlo como lo que es: como un

cosmos, como algo bello y ordenado. Por esto último nadie pude justificar el vivir mal, el vivir como la mona, como nos está sucediendo.

Es gracias, entre otras cosas, a la pluralidad de ecúmenes que lo componen y que conforman un equilibro y una armonía medianamente aceptable es que seguimos viviendo. Es por eso que desequilibrar a la ecúmene europea con la invasión desmedida de musulmanes es un error que va no sólo contra ella sino contra el mundo.

El grave error cometido por la modernidad es haber entendido esta unidad como: gobierno mundial (Kant), mundo uno (Henry Levi), democracia liberal (Fukuyama) y cien variantes más en la errónea concepción de la unidad del mundo. La nefasta consecuencia político-social ha sido la introducción del pluralismo en las naciones-Estado, con la consecuente quiebra del *ethos nacional histórico* que le dio sentido a esos Estados.

En nuestro país tenemos a Loris Zanatta,[71] un gringo miserable como pocos, que escribió una *Historia de la Iglesia en Argentina,* para colmo recomendada por el episcopado y el nuncio, donde sostiene la tesis que *"el mito de la nación católica fue el sostén del régimen de Perón y contra ese mito hay que luchar"*. ¡Cómo vamos a ir contra ese mito si eso forma parte de nuestro *ethos nacional!* Sería como ir contra nosotros mismos. Es que el pluralismo mal entendido busca la disolución en el plano político de las naciones-Estado para poder finalmente llegar a un gobierno mundial.

Pluralismo y unidad

Hemos dicho al comienzo que existen al menos dos versiones de lo que sea el pluralismo: una, aquella que sostiene el pluralismo por el pluralismo mismo. Sucede a ésta lo mismo que con la tolerancia para los liberales, que toleran porque toleran y no en vista de evitar un mal mayor. Y otra, que busca el sentido del pluralismo en la unidad armónica de las partes. Es esta última la que nosotros venimos a proponer pues consideramos que sin concordia interior no hay vida buena y bella posible.

---

71 Nunca tan apropiado un apellido, porque en lunfardo *zanatta* significa chanta, macaneador, embustero, blableta. En definitiva, mentiroso.

Filosóficamente, el tema se viene planteando desde siempre con el problema de la relación entre lo uno y la múltiple. La solución ha sido la *reductio ad unum.* Así lo uno da sentido a lo múltiple y no a la inversa. La lógica mostró que uno de los principios primeros es el de identidad, donde todo lo que es, es idéntico a sí mismo. Otro es el de no contradicción. No se puede ser una cosa y otra al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Desde la metafísica se afirmó: el ente por el hecho de ser, es uno. Lo uno es un trascendental del ente. Todo lo que existe por el mero hecho de existir es uno. El ser es uno y los entes múltiples, éstos existen en la medida en que participan del ser. La idea de participación es la que se propone como solución a la relación entre lo uno (el ser) y lo múltiple (los entes). Los entes participan del ser no porque forman una parte sino porque son parte. Existe pues una inherencia del ser en los entes y de los entes en el ser. ¿Cuándo nos damos cuenta de ello? En el acto de ser. Allí, en ese momento sabemos que las cosas son, ni antes ni después.

El pluralismo, la pluralidad, tiene sentido cuando podemos concebir la unidad. De lo contrario es un *flatus vocis.* Un hablar por hablar sin ningún sentido. El pluralismo tiene que ser respetado para rescatar al sujeto de la uniformidad, esto es de la unidad postiza, la unidad sin valor como la que indica el uniforme que puede ser usado por unos o por otros. El rescate del pluralismo tiene por meta la restauración de la unidad superior del conjunto de las partes, pues el todo es superior a ellas. Si esto no se entiende, no se entiende nada. Lamento tener que ser tan taxativo, pero: *"filósofo es el que ve el todo, y el que no, no lo es"*, enseña Platón en *República* (537c 10-15).

Por otra parte, la unidad expresa su mayor plenitud en la pluralidad, transformando a ésta en su mayor riqueza. Al mismo tiempo, la unidad salva a la pluralidad del desorden o el caos. En el orden social la unidad está al servicio del bien común, que sin ella quedaría perturbado por su ausencia. Resumiendo: la verdadera unidad respeta la diversidad de lo real (la pluralidad) y en ese momento encuentra en ella su mayor riqueza. Mientras que la verdadera pluralidad encuentra en la unidad defensa ante el caos que la amenaza. El equilibrio armónico entre pluralidad y unidad es la respuesta más acertada para el logro de la vida buena.

9. Ecúmenes, derechos y pluralismo (estrategia cultural alternativa)

Las ecúmenes culturales

El término ecúmene, οικουμενη, que viene del griego, encierra dos ideas en una: morar, habitar y, al mismo tiempo, regirse, gobernarse. Ecúmene significa entonces extensa porción de tierra donde una comunidad humana habita gobernada según sus propias pautas o normas. La hélade era para los griegos su ecúmene cultural, el imperio para los romanos y la cristiandad para los cristianos, antes que se agrietara con la Reforma.

Aun cuando publicitados ensayistas internacionales como Samuel Huntington o Francis Fukuyama sigan hablando de civilizaciones al estilo de Hegel o Dilthey, nosotros preferimos hablar de ecúmenes por ser el término más rico y definido que el de civilizaciones. Hoy las ecúmenes que pueblan el mundo son: La anglosajona, la europea (latino, germano, eslava), la arábiga, la oriental, la india y la iberoamericana. El resto de las tierras habitadas como los casos de África del Sur y parte de Oceanía –Australia, Nueva Zelanda–, se suman a la ecúmene anglo-norteamericana con Canadá incluido. Estas seis ecúmenes culturales conforman el real y efectivo pluralismo del mundo, pero si este pluralismo lo pretendemos llevar al interior de ellas mismas, lo que estamos haciendo es ideología iluminista. Esto es, pretender eliminar las diferencias entre las grandes ecúmenes mezclando todo según la teoría del *melting pot cultural,* para disolverlas en un gran miasma cósmico que terminará en un desorden invivible que reclame un único gobierno mundial (tal como propone la ONU) que le ponga coto.[72]

El salto indebido del sano pluralismo ecuménico o interculturalismo siempre beneficioso para las diferentes ecúmenes, al espurio pluralismo en el interior de los Estados pertenecientes a cada una de ellas, es el error más grave de la modernidad en orden a la vida político-práctica de los pueblos. La democracia liberal y su pluralismo mal entendido que como modelo se ha impuesto, incluso *manu militari*, ha

72 Cfr. Informe de 1994 de PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) elaborado por el premio nobel de economía, Jean Tinbergen, según el cual la humanidad necesita un *gobierno mundial.*

tenido como consecuencia la disolución de los valores nacionales. Esta imposición fue el agente provocador de gran parte de las guerras del siglo XX. Ante la homogeneización del mundo que viene imponiéndose no sólo por el avance exponencial de la técnica mediática sino incluso por las bombas –recordemos ayer Iraq y Serbia y hoy Afganistán– debemos oponer el rescate del único y genuino pluralismo, aquel de las grandes ecúmenes. Así, debemos propender a la creación o restauración de los "grandes espacios" que las contengan y dentro de los cuales regirá la autonomía federativa de hasta las más pequeñas regiones culturales. Esta relación entre los grandes espacios y las pequeñas regiones vuelve a plantear el viejo problema que se le presentó al filósofo Carnéades de Cirene, aquel del límite entre lo primero de lo poco y lo último de lo mucho. Corresponderá a la capacidad política del actual milenio su establecimiento para la buena vida. No es difícil pensar una Iberoamérica confederada o una Europa federada. Lo que es difícil pensar es una vida futura sin matices, toda homogeneizada bajo un solo patrón o medida, porque esa vida ya no será vida humana, sino supervivencia del hombre transformado en un homúnculo. Y eso es, casualmente, lo que no queremos para el hombre en general y para los hispanoamericanos en particular.

Derechos humanos

Cuando los derechos humanos reciben su declaración explícita en la Carta de las Naciones Unidas en 1948, todavía tenían como fundamento el hecho de ser una verdad reconocida libremente por todos, pues la misma era inherente a todo ser humano. Hoy, a partir de la ética del consenso pregonada por Habermas y lo que queda de la vieja escuela neomarxista de Frankfurt, así como por la teoría de la justicia del liberal norteamericano John Rawls, los derechos humanos son definidos por la voluntad consensuada de aquellos que deciden, y no por estar atados a la naturaleza de la persona humana. Este cambio es gravísimo porque siguiendo este procedimiento cualquier elemento o situación puede ser presentado como *un nuevo derecho humano*. Derecho a la eutanasia, al aborto, infanticidio, al "matrimonio" de homosexuales o con animales.

Los altos funcionarios de las Naciones Unidas persiguen a toda costa el logro del consenso, pues ello adquiere fuerza de ley en los Estados que, como el argentino con la constitución de 1994, reconocen otra fuente de derecho más allá de ellos mismos. O que en forma inconsulta o imprudente ratifican las medidas tomadas. De modo tal que, siguiendo esta lógica perversa, los Estados tienden a obedecer leyes que surgen de la voluntad de aquellos que crean el consenso como manifestación de su propia voluntad y no en orden a la mayor justicia respecto de un acontecimiento o situación dada.

Derechos de la persona

Nosotros proponemos un anclaje de los derechos humanos como derechos no ya del individuo sino más bien de la persona. No es este el lugar para la profunda disquisición entre individuo y persona, sólo baste decir que individuo viene del griego átomos que significa indivisible y persona, también del griego *prosopón,* que significa rostro o máscara a través de la cual nos manifestamos. La noción de individuo indica que forma parte de una especie, en cambio la de persona sugiere, antes que nada, la idea de ser singular e irrepetible, esto es, único, porque está más allá de una especie. Así, el hombre es individuo por formar parte de la especie *homo,* la persona es algo absolutamente diferente a toda especie o categoría y por eso se la ha podido definir también como ser moral y libre. Vemos cómo la idea de persona implica necesariamente la de libertad, no así la de individuo. Los derechos humanos fundados como derechos de la persona rescatarían al mismo tiempo la dimensión íntima de la unicidad vivida, lo que exige el respeto a la más elemental forma de vida humana y la dimensión social del hombre que sólo se puede comprender plenamente en el "rostro del otro" que es lo mismo que decir en el "otro como persona".

Multiculturalismo

La idea de que no existen culturas inferiores o superiores a otras es el principio metodológico de toda la antropología y la sociología contemporánea. Este relativismo de la cultura es sostenido como incontrastable e indiscutible por la inmensa mayoría de los estu-

diosos y difusores culturales. Negar o tan sólo cuestionar este principio equivale a ser desplazado de todos los ámbitos académicos o comunicacionales como un troglodita o reaccionario. Sin embargo, si estudiamos bien el tema del multiculturalismo con su relativismo, conduce el mismo a la exclusión de otras culturas porque piensa la preservación y defensa de las identidades culturales limitando los intercambios entre ellas. Las culturas para el multiculturalismo son pensadas en una suerte de democratismo cultural como compartimentos estancos. Rechaza, por principio, la contaminación de una cultura por otra. Así va a preferir, por ejemplo, que los mapuches sean únicamente mapuches y no criollos integrados a nuestra cultura nacional. Esta es la consecuencia lógica del relativismo cultural pues se acepta que todas valen igual y no existe ninguna pauta superior que las jerarquice.

Pluralismo cultural o interculturalismo

El pluralismo cultural propuesto por nosotros viene a sostener que el mundo no es un universo como pretendió el pensamiento iluminista-racionalista sino un *pluriverso* en donde conviven diversas versiones sobre el mundo y los problemas del hombre. Estas distintas versiones son las diferentes grandes ecúmenes culturales que habitan la Tierra. La consecuencia de este pluralismo cultural es la idea de *interculturalismo* en donde las culturas son pensadas, no ya separadas unas de otras sino, *unas entre otras.* Ahora bien, si las culturas interactúan y conviven entre sí, no sólo no se pueden pensar por separado como sostiene el multiculturalismo, sino que además podemos encontrar algunas pautas superiores a ellas mismas que rompan el relativismo cultural a que nos tienen acostumbrados los antropólogos culturales y cientistas sociales.

De las diferentes ecúmenes culturales observamos la mutua influencia en algunos casos más y en otros menos. Así por ejemplo, entre la cultura europea y la iberoamericana existe cierta comunidad de pautas culturales en donde ellos han llegado a expresiones superiores en algunas cosas y nosotros en otras. Y si esto es así, como de hecho sucede y toda conciencia normal lo aprecia a diario y en múltiples ámbitos, ello indica que el relativismo cultural

contemporáneo no es tal. Cuando al brasileño Héctor Villa-Lobos (1887-1959), compositor de música llamada clásica, lo entrevista el escritor cubano Alejo Carpentier y le pregunta qué pensaba sobre el folklore musical, le responde: "*El folklore soy yo*", ofreciéndole a renglón seguido, toda una preceptiva composicional iberoamericana. Sabido es que los *Preludios* de Villa-Lobos son hoy para los guitarristas lo que antaño fueron los *Preludios* de Bach para los pianistas.

De todas maneras, no existe ninguna necesidad de establecer una escala aritmética de valores y disvalores. Con el simple hecho de poder constatarlo, de poder mostrarlo se resuelve nuestra proposición a favor de la afirmación que dice que las culturas son relativas unas a otras pero no son relativas en sí mismas pues tienen un ser en sí que las determina en lo que son y que hace que, en aquello que son comparables unas con otras, las transforme en superiores o inferiores.

¿Cuál es la pauta o norma que hace que una cultura o expresión cultural sea superior o inferior a otra? La producción de significaciones de mayor o menor validez universal. Se nos podrá objetar que el valor universal está dado por la cultura dominante, hoy día la anglo-noramericana. Y ello es cierto, pero no prohíbe que una cultura, llamémosle periférica, no pueda producir significaciones de valor universal. Viene ahora la pregunta, ¿qué es lo que hace que una significación tenga valor universal? Para la antropología cultural como para el resto de las ciencias sociales es el hecho de ser aceptadas mayoritariamente, pero para la filosofía el fundamento no radica en la cantidad de aceptaciones sino en la naturaleza misma del valor expresado. Así cuanto más acabada y perfecta es una significación particular, mayor validez universal ha de tener. Además la filosofía distingue entre valores vitales y del espíritu otorgándole primacía a estos últimos por ser expresión de *lo divino que hay en nosotros* según enseñaran los viejos filósofos griegos. Surge entonces un doble criterio de valoración para establecer la validez universal de las manifestaciones culturales: la mayor o menor perfección o acabamiento de la expresión y en tanto sea expresión de lo más sublime que hay en nosotros.

10. Las ecúmenes y el pluralismo

A Alexandr Dugin, que nos acaba de visitar

Recuperamos la idea clásica grecorromana de ecúmene para explicar el surgimiento de los distintos regionalismos. La idea de ecúmene nos lleva a la idea de pluralismo cultural, que debe ser entendido no como un relativismo cultural, tal como lo hace el multiculturalismo, sino como un interculturalismo, donde cada ecúmene *se piensa entre otras,* pero a partir de su diferencia.

Las ecúmenes

Cuando el eminente helenista alemán Werner Jaeger (1881-1961) en las primeras décadas del siglo XX renueva todos los estudios griegos clásicos y en su magistral *Paideia* (1933) rescata del olvido la idea de ecúmene (οικουμενη) nunca sospechó que esta categoría se transformaría a principios del siglo XXI en irreemplazable instrumento para entender, o al menos barruntar, qué sucede y sucederá en el mundo.

Es necesario trabajar sobre la idea de ecúmene para ir dejando de lado las megacategorías de *civilitation*, impuesta por los franceses, y de *kultur* por los alemanes, porque son categorías de dominación y extrañamiento utilizadas por las metrópolis para justificar su injerencia en donde no les corresponde.

El término ecúmene, que tiene su raíz en οικια = *casa*, quiere decir en griego porción grande de tierra habitada. Para los romanos, el imperio era su ecúmene así como para los griegos lo era la hélade y para los cristianos hasta finales del medioevo, la cristiandad.[73] Estas ecúmenes, cada una en su tiempo, coincidieron con los límites de lo que era considerado "mundo".

A mediados del siglo XX hubo un intento de utilización ideológica de la idea de ecúmene a partir del Concilio Vaticano II y su exaltación del ecumenismo, que treinta años después se mostró como una falsa idea, ya que su producto fue disolver la teología católica en

73 Se utiliza también ecúmene en geografía humana designando el medio apropiado para la vida colectiva. Y como significa medio, incluso se llegó a cambiarle el género y se habla en masculino de "el ecúmene".

un vacuo humanismo sin manos ni pies.[74] El ecumenismo universalista del humanismo cristiano postconciliar desnaturalizó la idea clásica de ecúmene disolviendo toda diferencia entre ellas y haciéndole perder sus raíces, su arraigo. Y así como el racionalismo escolástico del siglo XIX fue el rasgo de mayor unión de la Iglesia con la modernidad, el ecumenismo vaticano lo fue en el siglo XX. Este mismo ecumenismo mutiló la idea de hombre, y al limitarla a la exaltación del pobre por el hecho de ser pobre, dejó de lado el objetivo del humanismo clásico, o sea, la defensa de "todas" las posibilidades para ser plenamente hombre.

La idea de ecúmene está ciertamente vinculada a la de humanismo, pero entendido éste como *"una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo y persiste a través de los cambios históricos"*.[75] El humanismo clásico grecorromano busca la realización del ser del hombre a través de su formación. La referencia al suelo de un pueblo, según la cita, nos muestra la encarnadura del antiguo humanismo, que el mayor de los poetas latinos, Virgilio, refuerza cuando aconseja pensar a partir del *genius loci*, concepto que encierra las ideas de clima, suelo y paisaje.

Este arraigo que se mantuvo en el humanismo hispánico se pierde en el humanismo ilustrado que es, con pequeñas variantes actualmente, en el mundo el que manejan los regímenes liberales, socialdemócratas y las Naciones Unidas. Las ideas de *civilitation* y *kultur* colaboraron a ello.

---

74 La doctrina tradicional del ecumenismo está establecida en la *Instructio de motione oecumenica* promulgada por el Santo Oficio el 20 de diciembre de 1949, que retoma la enseñanza de Pío XI en la encíclica *Mortalium Animos*. La variación introducida por el Concilio es patente tanto a través de los signos extrínsecos como del discurso teórico. En el Decreto *Unitatis Redintegratio* la *Instructio* de 1949 no se cita nunca, ni tampoco el vocablo "retorno" (reditus). La palabra *reversione* ha sido sustituida por c*onversione*. Las confesiones cristianas (incluida la católica) no deben volverse una a otra, sino todas juntas gravitar hacia el Cristo total situado fuera de ellas y hacia el cual deben converger. En una palabra, se disuelven todas las diferencias.

75 Jaeger, W (1946). *Paideia,* México, FCE, p. 11.

Cuando hoy se plantea la creación de megarregiones (Unión Europea, Unión Suramericana, etc.) como una necesidad de dar respuesta al proyecto del *One World* lanzado por Bush padre en 1991, limitándose a la idea de "región o gran espacio" cuya integración se busca más por el lado económico y político que cultural, se está poniendo el carro delante del caballo. Nos vemos entonces obligados intelectualmente a volver sobre la categoría de ecúmene para poder comprender, al menos en parte, qué nos sucede y nos puede suceder. Agotado el proyecto moderno entre cuyas ideas-fuerza estaban las de progreso, igualitarismo, democracia liberal, libre mercado, subjetivismo, racionalismo, primacía de la técnica, etc., también se deshace, se desvanece la idea del mundo como universo. Nos percatamos un poco sorprendidos que el mundo ya no es más un universo, esto es, que no tiene una sola versión y visión que era la de la modernidad expresada a través del racionalismo de la Ilustración sino que, más bien, el mundo es un pluriverso. Esto es, el mundo está compuesto por muchas versiones y visiones, tantas como ecúmenes culturales lo habitan. El mundo entonces es culturalmente plural, es un *pluri*-verso y no un *uni*-verso. Y su pluralidad radica en la existencia o coexistencia de diferentes ecúmenes. *Grosso modo,* podemos determinar algunas: la europea, la anglo-noramericana, la arábiga, la india, la eslava, la iberoamericana y la chino-oriental. Sin duda, se podrá buscar otro tipo de clasificación dado que éstas existen a los efectos didácticos-comprensivos y en ellos se agotan. Como todas las clasificaciones pasa lo de la chacarera: *"Casas más, casas menos, igualito a mi Santiago"*. Siempre son aproximaciones a la realidad, pues ésta es más rica que aquéllas y no se deja encerrar.

Estas ecúmenes a veces coinciden con una región determinada, vgr., la ecúmene iberoamericana con la megarregión del Mercosur y del Unasur, incluso la supera pues abarca también centro y parte de Norteamérica. Con la ecúmene europea pasa, *mutatis mutandis,* algo similar. Existe en ellas una continuidad territorial. Otras veces estas ecúmenes no coinciden con una región sino que involucran a varias, vgr., la anglo-noramericana engloba una parte de Europa con Inglaterra, una parte de América con EE.UU., Canadá, Jamaica, Guyana, Belice, un parte de Oceanía con Australia, Nueva Zelanda *et alii,* una

parte de Asia con espacios *americanizados* como Singapur, Taiwán, Corea del Sur e incluso Japón. Otras ecúmenes abarcan multitud de países, incluso algunos dispersos, como es el caso de la arábiga. En tanto que con la India sucede a la inversa y se encuentra limitada a un solo país. Las ecúmenes determinan espacialmente no sólo un medio apropiado para la vida colectiva sino también un mundo de valores compartidos por los hombres que la habitan así como vivencias históricas y enemigos comunes.

El pluralismo

Y si de valores se trata, es la multiplicidad de ellos lo que da origen al pluralismo. Vamos a intentar definir la noción respondiendo a dos preguntas: ¿cómo se plantea hoy, masivamente, el tema del pluralismo?, ¿cómo debería plantearse la cuestión?

Hoy se sostiene y alienta el pluralismo en la medida en que es un relativismo que invade toda la sociedad; es decir, no hay ningún valor verdadero ni ningún valor falso. Menos aún un valor superior a otro. Ya decía Discépolo en el tango Cambalache: *"Todo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor"*.

Esta idea de pluralismo es difícil de erradicar, porque cuando uno la critica puede pasar a ser considerado un reaccionario, cosa que nadie quiere ser. Ser un reaccionario es ser un hombre fuera de la humanidad. Cuando en realidad el carácter reactivo es propio de los seres vivos y no de los cadáveres. ¡Pero vaya uno a hacerlo entender! Afirma el colombiano Gómez Dávila: *"Ser reaccionario es haber comprendido que no se puede demostrar, ni convencer, sino sólo invitar"*.[76]

La teoría ilustrada que tiene hoy plena vigencia consiste en sostener que el pluralismo se debe plantear no sólo dentro de las ecúmenes culturales sino además dentro de los Estados nacionales que la componen. Y, ¿cómo debería plantearse la cuestión? Nosotros sostenemos que el pluralismo no debe darse en el seno de las naciones-Estados, sino que se debe dar entre las ecúmenes culturales. El riesgo

76 Gómez Dávila, Nicolás (2002). *Sucesivos escolios a un texto implícito,* Barcelona, Altera.

del pluralismo ecuménico dentro del Estado lo nota el afamado politólogo liberal Giovanni Sartori cuando afirma: *"Reunir muchas culturas sobre un mismo territorio es peligroso. Así, no deben entrar en un país aquellos que no se encuentren listos para integrarse. Pues, la inmigración no seguida de la integración conlleva la muerte del pluralismo y la democracia"*.[77]

Son las ecúmenes las que producen la verdadera y auténtica pluralidad del mundo al constituirse ellas a partir de valores compartidos, lenguaje, creencias, vivencias e instituciones compartidas. Así, el pluralismo cultural debe ser entendido como un interculturalismo donde cada identidad se piensa entre otras, pero a partir de su diferencia, en esto radica la coexistencia, o mejor, concordia de las comunidades.

Entender el pluralismo cultural como un multiculturalismo, esto es, un relativismo cultural que conduce simultáneamente a la exclusión de otras culturas para evitar su desnaturalización, o lo que es peor, valorar al otro por el sólo hecho de pertenecer a una minoría y no por su mérito o valor en sí mismo, es el grave error que cometen hoy los antropólogos culturales y los multiculturalistas o progresistas del pensamiento.[78] Cuando en nombre de este multiculturalismo que, como vimos es un relativismo sectario y excluyente, se invade desde una ecúmene a las otras, ello produce la desnaturalización de estas últimas. Así se alienta la "americanización" de la europea, la "imbecilización" de la iberoamericana, la "terroristización" de la ecúmene arábiga, etc. Erróneamente desde la ecúmene invasora puede pensarse que se produce una transferencia de sentido, aun cuando ni todos los europeos están "norteamericanizados", ni todos los iberoamericanos somos imbéciles,

---

77 Sartori, Giovanni (2001). "Pluralismo, multiculturalismo e inmigración" *Il Giorno,* 15 de septiembre.

78 El multiculturalismo se apoya en dos etapas del desarrollo de la antropología cultural: a) en el relativismo cultural de Franz Boas (1858-1942), el precursor de la antropología norteamericana que sostiene que no es posible hablar de culturas superiores o culturas inferiores y b) en la etapa de la descolonización de los años '60 y '70 donde los antiguos "objetos" de estudio de la conquista de América y del imperialismo en África y Asia, se transforman en "sujetos" que estudian sus propias realidades.

ni todos los árabes son terroristas. Esta transferencia de sentido e interferencia de una ecúmene en otra es de máximo riesgo porque nos está indicando el surgimiento de un totalitarismo ecuménico, por el cual una se impone al resto. El mundo perdería así su riqueza de aspectos variados, su carácter de bello, por aquello que es un cosmos, para transformarse en un "orbe" único, uniformado y homogéneo.

Pluralismo sin relativismo

¿Cómo puede ser un pluralismo sin relativismo? Pensando que el mundo no es ya un universo sino un pluriverso compuesto por varias ecúmenes.

Si queremos hablar en profundidad acerca del pluralismo tenemos primero que fijarnos a partir de dónde surge. Así podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que todo pluralismo nace de la preferencia por parte del hombre de ciertos valores sobre otros. Esta definición nos obliga a meditar acerca de la naturaleza de los valores. Y la primera cuestión es que *"los valores no son sino que valen"*, según afirmara Hermann Lotze (1817-1881), el primero que modernamente meditó sobre este tema. Y si los valores sólo valen es porque para existir tienen que encarnarse en cosas y acciones. Y a partir de ese momento éstas se transforman en bienes o acciones buenas. Ahora bien, los valores tienen dos rasgos fundamentales, la polaridad y la jerarquía. Los valores son polares porque siempre a un valor se contrapone un disvalor y guardan entre sí una relación jerárquica porque siempre uno vale más o menos que otro.

El hombre se aproxima a los valores a través de dos disposiciones, en primera instancia emotivas, cuales son las de preferir o posponer. Y así elige unos y deja de lado otros. Dado que el hombre prefiere y posterga constantemente durante su vida unos valores a otros, de la misma forma los pueblos van conformando a lo largo de su historia un mundo de valores preferidos y otros pospuestos que conforman su cosmovisión que es la que, en definitiva, fija su índole propia, su idiosincrasia dentro de la historia de la humanidad. Las diferentes cosmovisiones están a su vez encarnadas en distintos espacios del mundo, que se denominan ecúmenes, y es allí donde radica todo

verdadero y auténtico pluralismo que, por otra parte, es el que debe ser defendido a capa y espada ante la incontenible homogeneización del mundo que se nos propone como panacea política-cultural desde comienzo de los años '90 con su ideal de *One World*.

Los intelectuales progresistas entienden el pluralismo cultural como diferentes versiones sobre lo humano y lo divino conviviendo dentro de una misma sociedad. Algo absolutamente inviable por contradictorio. Recordemos al respecto cuando el niño mimado de la *intelligensia* francesa y uno de sus "nuevos filósofos", Bernard Henry-Levy, se jactaba unos días antes del descalabro de la guerra de Serbia: *"Sarajevo con sus mezquitas, iglesias y sinagogas refleja la armonía de la razón civilizada"*. Sin percatarse que días después ese ideal de la razón ilustrada se hacía añicos. Y el error radica en pensar el pluralismo en pequeño, en el Estado-nación, en el lugar no correspondiente. El salto indebido del pluralismo, siempre beneficioso entre las diferentes ecúmenes, al pluralismo en el interior de los Estados de las mismas, es el error más grave cometido por la modernidad en orden a la vida político-práctica de los pueblos. La democracia liberal y su pluralismo mal entendido, disolución de los valores nacionales, que como modelo se ha impuesto, incluso *manu militari*, fue el agente provocador de gran parte de las guerras del siglo XX y de las que se continúan en el siglo XXI.

El relativismo ecuménico

Repetimos que la pauta cultural de una expresión cultural superior o inferior a otra es *"la producción de significaciones de mayor o menor valor universal"*. A pesar de que existen ecúmenes dominantes y otras subyugadas, esto no es óbice para que no siga siendo la mayor cantidad de significaciones de valor universal el signo de su jerarquía y superioridad.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una significación tenga valor universal? Para la antropología cultural lo mismo que para las ciencias sociales el hecho de ser aceptadas mayoritariamente. Que dicho sea de paso, no es poco, pero no es suficiente razón, porque el criterio es solo el de la cantidad. ¿Y la cualidad?

En cambio, para la filosofía el fundamento de la validez universal de una expresión cultural no radica en la cantidad o número de

convalidaciones sino en la naturaleza misma del valor expresado. Así, cuanto más acabada o perfecta es la significación de una particularidad, mayor validez universal ha de tener. Al mismo tiempo la filosofía establece una jerarquía en orden a las manifestaciones distinguiendo entre manifestaciones vitales y las del espíritu (*nous* o *anima*) otorgándole una primacía a este último por ser expresión de lo más elevado que hay en nosotros. Vemos pues que desde la filosofía se plantea un doble acceso a la producción de significaciones de validez universal. Primero, en cuanto a la perfección de la expresión y segundo, en tanto expresión de lo más sublime que hay en nosotros.

Ahora bien, este criterio de verdad válido para las expresiones culturales se extiende a las ecúmenes pero no absolutamente sino en forma relativa. Nos explicamos. No hay en el mundo una ecúmene superior absolutamente a otra u otras. Lo que existe, *de facto,* es que unas superan a otras en algunos aspectos o manifestaciones, pero que no le otorgan superioridad absoluta. Así pues las ecúmenes, al ser totalidades de sentido, son relativas unas a otras, y este es el único posible relativismo cultural existente. Ante la homogeneización del mundo que viene imponiéndose a fuerza incluso de bombas, como lo vimos hace unos años en Serbia, ayer nomás Afganistán, hoy Iraq y Palestina, debemos oponer el rescate del único y genuino pluralismo: aquel que evidencian las grandes ecúmenes. Debemos propender a la creación o restauración de "grandes espacios" que las contengan y dentro de los cuales regirá la autonomía federativa hasta de las más pequeñas regiones. Lo que implica el respeto del pluralismo de expresión en la unidad. Corresponderá al genio político del próximo milenio su establecimiento para el logro de la buena vida.

No es difícil pensar una Iberoamérica confederada o una Europa federada. Lo que es difícil pensar es una vida futura sin matices, toda homogeneizada bajo un solo patrón o medida. Porque esa vida ya no será vida, será solo sobrevivencia de un hombre transformado en un homúnculo. Y eso es, casualmente, lo que no queremos para el hombre en general y para los hispanoamericanos en particular.

11. Modernidad, globalización y grandes espacios

Esbozo conceptual

El término modernidad indica la calidad de lo moderno y proviene de la expresión apocopada de los términos *modo* y *hodierno* que significan lo que pertenece al tiempo presente, al modo de hoy.[79]

La modernidad ha sido, a partir del siglo XVI, un producto del encantamiento del hombre de sí mismo y sus obras. Y así exaltó hasta la veneración en el altar de la Razón las ideas de progreso, subjetividad, igualdad, democracia, mercado, libertad, individuo, ciencia, técnica, secularización, Occidente, etc.

El mundo moderno es producto de la razón calculadora y su ideología es el maridaje entre ciencia y técnica cuyo producto es la tecnología.

La modernidad comienza en el plano filosófico con Descartes quien concibe al hombre no como un todo psicofísico, como una unidad de cuerpo y alma como lo hacía el Medioevo, sino como sujeto dual compuesto de una *res cogitans* (su alma) y una *res extensa* (su cuerpo). Este gravísimo error de concepción anula el orden arquitectónico clásico de las disciplinas prácticas que estaban sometidas a la filosofía política, dejando a la economía librada a su propio obrar, que de este modo comienza a actuar sin límites.

Así, en filosofía, la razón especulativa cede su lugar a la razón calculadora y se retira a la torre de cristal del puro pensamiento desde donde esa mancha roja en el pecho del hombre caído delante de su ventana no es un clavel, como erróneamente juzgará, sino la herida mortal de un luchador por sus derechos. Se va a ocupar sólo de la *res cogitans* y deja el mundo material, la *res extensa*, en manos de las ciencias particulares renunciando a regirlas con la fijación del principio de finalidad. De modo tal que la economía, que estaba regida por el principio de bien común general y subordinada al logro de ese bien,

---

79 Una explicación histórica sería: *"Dicha palabra en su forma latina* modernus *se utilizó por primera vez en el siglo V a fin de distinguir el presente que se había vuelto oficialmente cristiano, del pasado romano y pagano"*. Cfr. Pinto Mosqueira, Gustavo (1995). "Qué es esa cosa llamada modernidad", *Yachay,* Cochabamba-Bolivia, Nº21, p. 122.

comienza a ocuparse sólo de la producción de riqueza de bienes sin parar mientes en nada. Da comienzo el reinado de la mercancía. Esta razón calculadora, llevada hasta el paroxismo en nuestros días por las ciencias particulares, ha producido efectos que escapan a su control. El temor del hombre no es ya hacia la naturaleza (terremotos, fieras, etc.) sino a los productos y efectos de la ciencia sin límite (los clones, los accidentes nucleares, el agujero de ozono, el desempleo, etc.).

Etapas en el desarrollo de la modernidad

Si tuviéramos que establecer emblemáticamente las diferentes etapas del despliegue de la modernidad podríamos decir que nace con el descubrimiento de América (1492) y la Reforma Protestante (1516), luego la Revolución francesa (1789), después viene toda la etapa que inicia con la Primera Guerra Mundial (1914) y concluye con la caída del Muro de Berlín (1989) que daría nacimiento a la etapa actual o postmoderna.

En la primera fase el hombre europeo toma conciencia de que es "una parte" del mundo; luego deja de referenciarse religiosamente con exclusividad en la Iglesia católica y políticamente en la cristiandad. Se quiebra esta última con la Reforma y el surgimiento de los Estados nacionales como instancia neutra entre católicos y protestantes. El subjetivismo bíblico con el primado de conciencia que provee el libre examen protestante inicia no sólo el desmembramiento de parte de la Iglesia, sino que pone en marcha un proceso de secularización de Occidente.

La segunda etapa de la modernidad se va a caracterizar por el cuestionamiento a la monarquía como institución política y el surgimiento del parlamentarismo democrático. Se producen las revoluciones políticas y las revoluciones industriales. Junto con las repúblicas aparecen los suburbios obreros.

En la tercera etapa se produce la última revolución industrial: la técnica en su simbiosis con la ciencia se transforma en tecnología. Los Estados nacionales buscan por todos los medios su industrialización porque la posesión de tecnología representa poder político real.

En la última etapa se pone en marcha el proyecto del *One World*, las naciones-Estados ceden soberanía a las megaempresas y ceden soberanía jurídica a los tratados internacionales por sobre sus consti-

tuciones. La homogeneización cultural mundial corre de la mano de la revolución ciberno-informática y de los *mass media* transnacionales, el dinero electro-financiero supera 50 veces al dinero comercial. Quiebran los grandes relatos de la modernidad: la idea de progreso, la democracia como forma de vida, la confianza en la razón. Se produce el *gran desencanto*. El hombre, al verse privado de lo que esperaba, está desencantado. Nada le importa. Hace su aparición el nihilismo en todos los ámbitos. Aparece la postmodernidad.

La modernidad en Iberoamérica

La América criolla se fue construyendo a lo largo de tres siglos (de 1492 a 1800) a través de la simbiosis de dos mundos; el autóctono americano y el hispano-lusitano, premoderno o bajomedieval.

Nuestra América tomó desde el inicio, desde el siglo XVI, un camino diferente al resto de Occidente dado que su mundo de valores no pertenecía a la época moderna. No sólo éramos el *extremo Occidente* que nos alejaba de las rutas comerciales del Atlántico norte, sino que éramos además ese extraño mundo *morocho* donde todo estaba por descubrir. Claro está, los españoles no nos habían "investigado", ellos habían convivido, habían vivido junto a nosotros, ellos formaban parte. De modo tal que la conciencia europea –inglesa y centroeuropea principalmente– no nos reconoció hasta que escuchó los relatos de sus propios piratas, aventureros y viajeros. Luego, a comienzos del siglo XIX, nos envió sus soldados y detrás sus comerciantes que son los que nos introducen en la modernidad. Así, no sólo nos inculcan sus ideas –libre cambio, libre navegación, parlamentarismo republicano, secularización etc.–, sino que, como consecuencia de ellas, comienza la despiadada expoliación de nuestras riquezas que ya lleva dos siglos (de 1800 al 2000).

En realidad Occidente empieza, especialmente Inglaterra y Francia, a transportar la modernidad a Iberoamérica a comienzo del siglo XIX. En una palabra, la nuestra es una "tardomodernidad". Y como consecuencia de ello, nosotros somos forzados a abandonar un mundo de valores que nos había conformado en lo que éramos: gauchos en la Argentina, charros en México, *gaúchos* en Brasil de sur, *sertaos* en el Noreste, huasos en Chile, borinqueños en Puerto Rico, llaneros en Venezuela, guajiros en Cuba, etc., para pasar a ser todos *gentlemen* u

honnete homme, cuando no *condottieri*. Esta tensión entre la defensa del principio "serás lo que eres" enunciado ya por Píndaro y la imposición de los valores de la tardomodernidad explica el desgarramiento interior de nuestra repúblicas durante todo el siglo XIX y lo que va del XX. La explicación de por qué Hegel sostuvo que esta parte de América puede ser caracterizada como una sucesión de erupciones llamadas "revolución", estriba en la impostura moderna que las elites criollas adoptaron como propia y que nuestros pueblos nunca aceptaron como expresión genuina, sea de su representación política, sea –menos aún– de su identidad cultural. En una palabra, las revoluciones surgen porque el proyecto moderno –y Hegel es un producto del mismo– no cuaja con la índole de los pueblos indoibéricos.[80]

Es decir, nos vimos obligados a cambiar de paradigma, pero no por la aparición de un cúmulo de excepciones al viejo modelo bajomedieval como sucedió en Europa con la multiplicación de los descubrimientos de todo tipo, desde el reloj mecánico en el siglo XIV a la imprenta en el XVI, sino que nuestro modelo quebró por la colonización cultural de las élites americanas pro modernas que compraron la receta de la modernidad a la masonería anglo-francesa.

La modernidad llega tarde a Hispanoamérica pero llega sólo a los aparatos del poder político. Es por eso que el primer pensador sobre lo que somos nosotros que fue Sarmiento, pudo afirmar en 1845: *"conviven en nuestro país el siglo XII y el siglo XVIII, la civilización y la barbarie."* Así llega al Estado y su organización pero no penetra la comunidad. El comunitarismo hispano-indiano se resiste al ideario

80 Con agudeza observó al respecto el máximo pensador nacional boliviano, Carlos Montenegro, en su trabajo *Nacionalismo y coloniaje*: *"El motín (revolución), fenómeno caracterizante de la republicanidad indoamericana, no se produce por la sola instancia de la personal ambición de los caudillos (...) sino que la extraordinaria proliferación del motín se alimenta de un antagonismo incurable y fundamental no resuelto por la guerra de la Independencia, un antagonismo que ha quedado en el subsuelo a manera de simiente apenas recubierta por la capa de tierra del orden republicano. El motín es la forma de expresión que toma la lucha de las dos tendencias, la colonial y la nacional, desde la fundación de Bolivia. (...) La nacional representa las corrientes nativas autonomistas y la colonial, las corrientes foráneas de dominio"*. (Montenegro, Carlos (1967). *Nacionalismo y coloniaje*, Buenos Aires, Pleamar, pp. 72-74)

moderno.[81] Incluso las instituciones hispánicas en América se adaptan *secundum quid*, pero no del todo. Porque las instituciones, que en nuestra América proporcionan orientación y sentido, que transmiten patrones de comportamiento, pertenecen aún hoy a la comunidad: la familia, iglesias, asociaciones, sindicatos etc. El Estado *sub specie democrática* sólo ha actuado como instancia reguladora a través de un "mundo de leyes" y no ofrece al indiano ningún orden compartido. Esto es un escándalo para la razón ilustrada y para la ética discursiva y comunicativa de los Habermas y los Apel, pues indica una perezosa renuncia a proseguir el proyecto de la modernidad.

Es interesante notar que esta resistencia comunitaria y esta relativa adaptación institucional se lleva a cabo como manifestación de un modo de ser: el modo iberoamericano de ser en el mundo. La expresión institucional de este modo de ser ha hecho incomprensible a la mentalidad moderno-mundialista algunos de nuestros regímenes políticos, en las raras ocasiones que tuvieron representatividad genuina de nuestros pueblos. Así, Arnulfo Arias en Panamá, Pedro Albizú Campos en Puerto Rico, Jacobo Arbenz en Guatemala, Eliécer Gaitán en Colombia, Juan Perón en la Argentina, Gabriel García Moreno en Ecuador, Natalicio González en Paraguay, Getulio Vargas en Brasil, Sandino en Nicaragua, Madero en México, Balmaceda en Chile, Villarroel en Bolivia, etc., todos ellos fueron a la vez incomprendidos y condenados por los centros de poder mundial dado que incorporaban, *secundum quid*, dentro de sus planteos políticos y sociales improntas típicamente americanas.

Análisis de prospectiva

¿Qué nos está permitido esperar ante un mundo día a día más globalizado? Pareciera ser que el modelo liberal de mercado impone su proyecto de sociedad de consumo en todo el orbe, donde, aparentemente, sociedades subdesarrolladas como las de nuestra América participan en pie de igualdad con sociedades opulentas de los beneficios de dicho modelo. Pero decimos aparentemente, dado que en las

81 Taborda, Saúl (1933). *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

nuestras sólo una pequeña elite accede a los mentados beneficios; el resto, como decía mi abuela: *"ajo y agua"*.

El modelo neoliberal de exaltación del mercado ya ha creado en nuestros países sociedades de dos velocidades, "los pocos ricos y los muchos pobres". En la Argentina, particularmente, va desapareciendo esa inmensa clase media trabajadora que se había creado a partir de la primera industrialización y de difusión de la propiedad rural desde 1945. Los planes de privatización de las empresas públicas han dejado Estados nacionales sin resortes de poder. Los políticos, cuando acceden a los cargos, encuentran a los aparatos del Estado vaciados de contenido y no pueden ejecutar las medidas propuestas porque carecen *de facto* de los aparatos de ejecución. Por su parte los partidos políticos triunfantes, lejos de representar los intereses genuinos del pueblo que los votó, se encuentran limitados sólo a legitimar y legalizar los paquetes de medidas económicas que vienen armados desde los centros de poder y los mercados de capitales. Los partidos políticos no sólo enfrentan una "crisis de representatividad", magníficamente expuesta en su época tanto por Giuseppe Maranini (*Governo parlamentare e partitocracia* de 1949), como por Gonzalo Fernández de la Mora (*La Partitocracia* de 1977), sino que ahora debe sumársele una "crisis de finalidad".

En otro orden, asistimos a la venta y posterior desguace de las empresas del Estado sin contrapartida. Así, las dos megaempresas emblemáticas de los Estados de Brasil y la Argentina como la minera Vale do Rio Duce y la petrolera Yacimientos Petrolíferos Fiscales fueron vendidas a precio vil a corporaciones internacionales que proceden luego a su desmantelamiento, cuya consecuencia es el cierre de puestos de trabajo seguido de lo que Viviane Forrester llamó *"el horror económico"*: la desocupación. Todo esto, la pérdida de un capital genuinamente regional, pone en serio peligro el máximo polo de poder de nuestros pueblos en el presente, esto es, la realización del Mercado Común del Sur. Dado que a la falta de capitales propios se suma por parte de los Estados nacionales la enajenación de sus aparatos de ejecución. Así pues, no es nada fácil construir un gran espacio común, un mercado autocentrado, sin capital ni poder y, sobre todo, teniendo en cuenta que existe un proyecto hegemónico contrapuesto de libre mercado desde Alaska a Tierra del Fuego como es el NAFTA lanzado por el presidente George Bush.

Desde el punto de vista filosófico sólo la *preferencia de nosotros mismos* nos puede resguardar de la absorción globalizadora. Cuando decimos nosotros mismos nos referimos a los pueblos iberoamericanos y no a la Argentina aisladamente, como ha pretendido cierto nacionalismo de fronteras cerradas. Esta preferencia significa que debemos llevar a cabo un sano egoísmo en todos los aspectos: producir y consumir preferentemente nuestros productos logrando así que el capital regional arraigue por las ventajas comparativas que le ofrece el consumo de nuestra región. Esta *preferencia de nosotros mismos* se debe exaltar en todos los órdenes del obrar humano. Así por ejemplo, en las migraciones preferir las iberoamericanas a las asiáticas; en las artes y la música preferir la nuestra, múltiple y variada, a los bodrios y el *baby talk* de la imbecilización mundializada; en la religión, nuestro catolicismo heterodoxo y mistongo a las sectas salvíficas de *Yanquilandia*; en las ciencias, nuestra trabajosa imbricación entre la sapiencia tradicional de nuestros pueblos (medicina, agricultura, ganadería, arquitectura etc.) y ciencia estricta, al especialista de lo mínimo que dejó hace rato de ver su ciencia y el objeto de la misma como un todo. Vemos pues cómo *esta preferencia de nosotros mismos* nace, antes que nada, a partir de una toma de conciencia acerca de lo que somos (cuestión de la identidad), y debería luego alzarse a través de un acto de voluntad como norma a seguir (cuestión del proyecto) que asegure a nuestra ecúmene cultural iberoamericana su lugar propio, junto a las otras ecúmenes culturales que conforman este pluriverso que denominamos mundo.

Así pues, nosotros consideramos que ante el avance evidente de la globalización, sobre todo en los campos de la informática massmediática y la economía electrónica, no es cuestión de volver a los toldos ni a los ranchos sino que esos toldos y ranchos tengan ahí su expresión. Y para ello hay que construir previamente poder y este poder será tal si alzamos las banderas de un Nacionalismo Continental Iberoamericano como quería el chileno Alberto Edwards Bello. Así, la campana de resonancia de nuestra voz será lo suficientemente grande para que se escuche y se respete en todo el mundo. Y muy probablemente, la consecuencia metapolítica de este estentóreo llamado tenga un eco multiplicado, como indica Pedro Baquero Lazcano en la Comunidad Ibérica de Naciones, integrada no sólo por Portugal

y España, sino también por Filipinas y el África hispano-lusitana. Todo lo cual nos daría el poder suficiente para decir ante este mundo homogeneizante y globalizador que buscan imponernos desde los centros mundiales de producción de sentido: "*¡Basta! Déjennos ser*".

12. Notas sobre la postmodernidad

El término posmodernidad nace en el dominio del arte y es introducido en el campo filosófico hace una década por Jean Lyotard con su trabajo *La condición postmoderna* (1983).[82]

La noción se ha difundido ampliamente pero, en general, su uso indiscriminado conduce a confusión ya que, en realidad, pueden distinguirse tres actitudes posmodernas:

1. La primera, la de aquellos que van a la zaga de la escuela neomarxista de Frankfurt, los Habermas, los Apel, los Eco *et alii*, que critican a la modernidad en aquello que le faltó llevar a cabo como proyecto moderno de los filósofos del Iluminismo. En una palabra, su crítica a la modernidad radica en que no acabó su proyecto. Así pueden afirmar: *"Fieles a los ideales de la Ilustración para trabajar por las Luces de hoy"* (J. Derrida: *L`autre cap*); *"Es necesario retomar el proyecto del Iluminismo"* (A. Finkielkraut: *La défaite de la pensée*).

2. La segunda, es la de aquellos representantes del pensamiento débil, los Lyotard, Scarpetta, Vattimo, Lipovetsky, *et alii*, que defienden un postmodernismo inscripto en la modernidad. Es decir, son los autores que en su crítica a la modernidad proponen una desesperanzada resignación pero sin abandonar su confianza en la razón entendida al modo moderno. Así, podrá afirmar suelto de cuerpo Lipovetsky: *"No tiremos al niño con el agua de baño: las perversiones de la razón prometeica no condenan su esencia. Si la razón moral amarra el cabo, sólo la razón instruida puede acercarnos a puerto"*.[83] Su mérito estriba en la aguda descripción de una realidad alienante que entorna al hombre de hoy, como lo es el poder casi omnímodo de los *mass me-*

82 Lyotard, Jean (1979). *Condition postmoderne: rapport sur le savoir,* de Minuit, París.

83 Lipovetsky, Gilles (1994). *El crepúsculo del deber,* Anagrama, Barcelona, p. 19.

dia con su capacidad de "dar sentido" a las cosas y noticias que valoradas y analizadas en sí mismas "carecen de sentido". La obsesión por lo nuevo, que lo hace convertible con lo verdadero. El dominio de la publicidad que, al poner el ser a la venta, confunde la existencia con "mercadería". La manipulación de la naturaleza por la técnica, considerada falsamente como un instrumento con "neutralidad ética".

Estas dos actitudes se caracterizan más bien como una "crítica a la modernidad", que como una propuesta positiva para la superación de la misma. En nuestra Argentina actual, donde la imitación tintinea por todas partes, los que "trabajan de filósofos" –Grondona, Sebreli, E. Díaz, López Gil, O. Terán, Marí, etc.– se columpian alegremente entre estas dos corrientes sin entender nada de nada. (Cfr., los suplementos culturales de *Clarín* y *La Nación*).

3. Finalmente, la tercera actitud es la de aquellos pensadores como Negro Pavón, Fernández de la Mora, Murray, Ricoeur, Locchi y otros, que someten a crítica la modernidad con un rechazo total de la misma. No sucede en este caso como en el denominado *pensiero debole,* que es un hijo desencantado de la modernidad, sino que aquí la oposición es frontal y además se ofrecen propuestas de superación. Si bien este postmodernismo, que podríamos llamar *fuerte*, presenta algunas variantes nietzscheanas y neopaganas –como en el caso de O. Mathieu, G. Faye, y A. de Benoist– básicamente se caracteriza por una búsqueda y defensa insobornable de la identidad de los hombres y de los pueblos y una crítica enjundiosa al mundialismo y al proyecto político del atlantismo.

Ahora bien, en nuestra opinión la crítica a la modernidad tiene que ser dirigida a los relatos o discursos que con pretensión de universalidad ella elaboró. De estos grandes relatos de la modernidad haremos referencia a seis: la idea de progreso indefinido, el poder omnímodo de la razón, la democracia como forma de vida, la subjetivización del cristianismo, el afán de lucro y la manipulación de la naturaleza por la técnica.

El siglo XVII se caracteriza por el intenso y rápido progreso de las ciencias de la naturaleza, en donde Bacon y Galileo destacan como particularmente fecundos como métodos de investigación: la experimentación y el cálculo matemático. Este progreso inmenso en

un dominio del saber llevó al hombre moderno a postular para todo el campo del saber y del obrar humano como principio incontrastable el **progreso indefinido**.

Ya con el Renacimiento en el siglo XV, Dios deja de ser el centro de reflexión para pasar a ocupar su lugar el hombre en cuanto sujeto. Es decir, el hombre pasa a ser considerado como creador de un mundo propio cuyo espíritu y dignidad se revelan en las obras maestras de la Antigüedad clásica. Y, ¿cuál es el instrumento que permite a ese hombre el acceso a ese ideal del progreso indefinido? Una facultad que le pertenece por derecho propio: la razón, específicamente, *la razón calculadora* exaltada por la ciencia matemática como órgano idóneo para el descubrimiento de las leyes que regulan la experiencia y constituyen la estructura racional del mundo. La atribución de un poder omnímodo a la razón por parte del hombre moderno fue a partir de ese momento un hecho normal, natural y evidente.

La **democracia como forma de vida** es uno de los últimos relatos de la modernidad. Comienza a constituirse en paradigma universal a partir del último cuarto del siglo XVIII y es la Revolución francesa su gran impulsora, y es la versión liberal de la sociedad política la que da origen a la democracia moderna. No percatándose que la democracia es una "forma de gobierno", como lo son la monarquía o la aristocracia, y que, por ende, reducir al hombre sólo a la forma de vida democrática es encorsetarlo y privarlo de las múltiples y variadas formas de vida que el hombre se da y se puede dar a sí mismo para existir plenamente.

La **subjetivización del cristianismo** nace con el libre examen de las Escrituras impulsado por la Reforma Protestante del siglo XVI encabezada por Lutero y Calvino. Y se consolida con el primado de conciencia del filósofo Descartes para quien el descubrimiento de la verdad es obra personal de la razón que actúa y vive en cada individuo. El "pienso, luego existo" es a la única verdad incuestionable a la que arriba la razón cartesiana. Esta subjetivización del cristianismo produjo como resultado "una cristiandad partida en sectas" como la que hoy vivimos en América para beneficio exclusivo de los *business-predicadores* y enfeudamiento de los fieles que los siguen.

El otro gran movimiento gestado en el siglo XVII, junto al progreso de las ciencias de la naturaleza, es la formación de los Estados

nacionales sobre la ruina del Estado feudal y la aparición de una nueva clase, la burguesía, movida no ya por los ideales cristiano-caballerescos de la Edad Media, sino por el **espíritu de lucro** que ejerció Jahvé, el viejo Dios de los judíos, sobre el régimen económico y social de la Europa moderna y los nacientes Estados Unidos de Norteamérica.[84]

El último de los grandes discursos de la modernidad es **la manipulación de la naturaleza (hombre incluido) por la técnica.** Este relato quiere significar que la instrumentación práctica del poder omnímodo que se le otorgó a la razón puede hacer con la naturaleza y con el hombre lo que quiera. Sosteniendo que la pauta moral está justificada por su propio progreso.

Estos cinco o seis grandes relatos de la modernidad quebraron. No tanto por la crítica que se le hiciera desde una óptica premoderna, sino por las consecuencias contradictorias a que los mismos arribaron. Así, al progreso indefinido de las ciencias físico-naturales lo detuvo la quiebra de la física clásica por parte de los Einstein, los Planck y los Heisenberg. Así como la falta de un acorde progreso moral, por no hablar mejor de retroceso, del hombre contemporáneo. Al poder omnímodo de la razón lo quebró no sólo el descubrimiento del inconsciente (Freud) sino la función desenmascaradora de lo irracional (Nietzsche) y la captación emocional de los valores (Scheler). A la democracia como forma de vida, la frustró no sólo el fracaso de los gobiernos socialdemócratas sino además la afirmación de otras posibilidades de organización política, fuera del marco del capitalismo liberal (de Marx a Kadaffi), y en nuestros días, la lucha de los pueblos (de croatas a kurdos) siguiendo sus ideales nacionalistas para seguir existiendo en la historia. A la subjetivización del cristianismo, la opción preferencial por los pobres de la Iglesia católica que supera el ámbito individual para insertarse raigalmente en el dominio social. El mensaje, en última instancia iluminista de la "teología de la liberación" de los años setenta-ochenta, está siendo reemplazado hoy por la "teología del marginal" en Hispanoamérica. Desde el campo filosófico, la consolidación definitiva de la fenomenología y su lema "ir a las cosas mismas" terminó con el psicologis-

84 Sombart, Werner (1958). *Lujo y capitalismo*, Dávalos, Buenos Aires.

mo subjetivista. El espíritu de lucro parece no quebrado aún. Pero la disconformidad con él por parte de los pueblos dependientes es algo manifiesto a pesar de la machacona publicidad del modelo de globalización neoliberal. De tanto vivir con "la ñata contra el vidrio" –en este caso el de la televisión– y no poder adquirir ninguno de los productos que como panaceas nos ofrece el primer mundo por carecer de medios, hace que la opción de vida sea más y más la marginal o informal. Por último, la manipulación de la naturaleza y del hombre por la técnica ha concluido en la alienación y dependencia del hombre en sus propios productos. El hombre no sólo como esclavo sino que, al sentirse producto de la técnica, comienza a reaccionar de la única manera posible: con serenidad para con las cosas. Se da cuenta como observó agudamente Heidegger que: *"podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos en forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos"*.[85]

Estamos asistiendo al nacimiento de una nueva época. La quiebra de los paradigmas abarca todos los dominios. Comenzando por la tan mentada quiebra del equilibrio ecológico. La confusión de las funciones es total (el político es empresario, el deportista es pensador, el santo es asistente social, los estultos son filósofos, etc.). No existe una visión totalizadora del hombre, el mundo y sus problemas, sino retazos, visiones parciales y coyunturales. El hombre está forzado a preguntarse nuevamente por él, a tratar de encontrarse a sí mismo. Y ello no es fácil, pero no le queda ninguna otra salida genuina. Está obligado a instaurar un nuevo arraigo en el mundo, que se funde en la preferencia de su propia ecúmene cultural y en su pertenencia a un suelo. De lo contrario, se transformará en un homúnculo.

85 Heidegger, Martín (2002). *Serenidad,* del Serbal, Barcelona, p. 24.

Capítulo VI

América en el pensamiento alternativo

1. El extrañamiento americano por el nombre

"¡Mira, que al recibir un nombre se recibe un destino!"

Leopoldo Marechal

Intentaremos en la presente meditación de este capítulo "ir a la búsqueda" de la expresión más cabal, que manifieste de forma más fiel nuestro particular modo de ser en el mundo. No pretendemos sustancializar el término como lo han hecho ya los *mass media* con "Latinoamérica", sino simplemente trabajar con la noción de búsqueda.

¿Cómo denominar a nuestra América, según decía Martí, sin caer en renuncios, sin herir susceptibilidades, sin olvidar antecedentes, sin negar influencias y sin renegar de lo autóctono? ¿Qué somos? Somos americanos sin más. Así se definieron nuestros primeros próceres: Bolívar, San Martín, Morazán, Hidalgo, O'Higgins, Santa Cruz, Artigas, Páez, García Moreno, hasta los más recientes como Irigoyen, Perón, Ibáñez, Herrera, Vargas, Gaitán, Villarroel, Arévalo, Arnulfo Arias, Madero, Sandino, Natalicio González, Velazco Ibarra y tantos otros. ¿Por qué entonces esta tremenda confusión que se ha ido generando en la forma de llamarnos desde hace poco menos que un siglo? En primer lugar, porque nos dejamos robar el uso del nombre "americanos" por los yanquis, que lo utilizan como propio para autodesignarse e imponiendo su uso sobre todo en Francia (*américain*) e Italia. Y en segundo lugar, porque pareciera que existe un interés político-ideológico detrás de estas designaciones, habida cuenta que el error estuvo en dejar que nos busquen una denominación los de afuera y no lo hayamos hecho nosotros, los propios interesados. Este interés "extranjero" es el que convierte *eo ipso* en espurias las formas de designarnos. El término más utilizado hoy es el de "latinoameri-

cano" y luego, lejos, el de "indoamericano". Este último cayó en desuso pasados los fastos del V Centenario, pues quedó evidenciado que lo único que se pretendía con tal designación era anular los últimos quinientos años de historia americana. Un disparate, un despropósito del que no vale la pena seriamente ocuparse. Y si bien hemos trabajado en forma reiterada el tema,[86] otros lo han hecho con mayor enjundia.[87] Nos vamos a detener en esta ocasión sobre el término de "latinoamericano".

La historia de este término es por demás conocida. Michel Chevalier (1806-1879), ministro consejero de Napoleón III pergeñó un programa geopolítico para la expansión económica de Francia tanto en América como en Extremo Oriente, según el cual sostenía que Europa estaba dividida en tres grupos raciales, los anglosajones o germánicos en el norte, las naciones latinas en el sur y los pueblos eslavos en el Oriente. La unidad de la Europa latina descansaba en el común origen latino de las lenguas de Francia, Bélgica, España y Portugal –Italia no estaba considerada porque aún no había logrado su unidad y era resistente a la idea–, y el catolicismo era la tradición cultural común que había consolidado la unidad lingüística. Obviamente, Francia debía estar a la cabeza de los pueblos latinos.

El zafarrancho de la expedición mexicana (1861-1867) ordenada por Napoleón III se hizo bajo las banderas del panlatinismo ideado por Chevalier. Así, los soldados franceses mataban mexicanos para recuperar a México e Hispanoamérica para la *latinité*. El término de

86 Buela, Alberto (1990). *El sentido de América,* Buenos Aires, Theoría. También en (1994). *Ensayos* iberoamericanos, Buenos Aires, Cultura et Labor, así como en (1996). *Hispanoamérica contra Occidente,* Madrid, Barbarroja.

87 Ardao, Arturo (1980). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Montevideo; Stabb, Martin (1967). *In Quest of identity: Patterns in the spanish american essay of ideas*, *1890-1960*, Univ. of North Carolina Press; Phelan, John L. (1978). *El origen de la idea de América,* México, UNAM; Vittini, Manuel Antonio (1950). *¿Panamericanismo o Zollverein americano?*, Buenos Aires, Cultura; Wagner de Reyna, Alberto (1949). *Reflexión sobre Iberoamérica,* Lima; Izquierdo Araya, Guillermo (1952). "Latinoamérica, Hispanoamérica o Iberoamérica", *Dinámica Social*, Nº 18, Buenos Aires, febrero.

Latinoamérica es utilizado por primera vez en 1861 por L. M. Tisserand en un artículo aparecido en la *Revue de Races Latines*, según lo detectó el estudioso John L. Phelan. Su gran propagandista americano fue el franco-colombiano José Torres Caicedo. Ya en la época, el político francés Emile Ollivier sometió a crítica el ideario latinoamericano afirmando: *"Para crear un imperio latino tiene que haber latinos. La mayoría de la población mejicana la forman indios, mestizos y criollos. No había por tanto tal raza latina en México"*. Luego de la derrota en la guerra franco-prusiana de 1870 y hasta el primer cuarto del siglo XX, el panlatinismo fue antes que nada un antigermanismo. En nuestra América, el latinoamericanismo retuvo el color inicial antiyanqui que le había dado Chevalier, para pasar a partir de los años '50 del siglo XX a ser utilizado como categoría ideológica por las sedicentes "fuerzas progresistas": marxismo, democracia cristiana, sociología del desarrollo, etc., contra el imperialismo norteamericano.

En el marxismo de Indias es sintomático el esfuerzo por ocultar el origen espurio del latinoamericanismo. Así, por ejemplo, en su esfuerzo por encontrar antecedentes, la autodenominada "izquierda progresista", comienza a editar viejos libros de los protopensadores americanos con otros títulos distintos del original. Así aparece *La Nación Latinoamericana* de Manuel Ugarte, cuanto éste jamás habló de Latinoamérica sino de Hispanoamérica. Se habla del latinoamericanismo de Rodó cuando éste habló siempre de Iberoamérica. Lo mismo ocurre con el latinoamericanismo de Mariátegui cuando éste habló preferentemente de Indoamérica o Iberoamérica.

A la utilización por parte del marxismo del término "Latinoamérica" hay que sumarle el uso que venía haciendo, desde hacía casi un siglo, la curia italiana de la Iglesia católica que ya en 1869 crea el Colegio Pío Latinoamericano para formación de curas provenientes de nuestra América. La conjunción de estas dos vertientes tiene un correlato político en la Argentina que se produce en este tema cuando, tanto la democracia cristiana como el marxismo, penetran al peronismo y hacen hablar a Perón de Latinoamérica, cuando éste sólo utiliza el término después de su caída en 1955 y como sinónimo de "patria grande".

Existe también una versión *burda*, de uso vulgar del término "latinoamericano" sobre todo en la Argentina y Uruguay, por parte de aquellos que por tener apellido de origen italiano o francés hablan de Latinoamérica por errónea asociación de su nombre de familia a lo latino. Este último uso, aun cuando no tiene ninguna intención política e ideológica, genera una gran confusión debido a que son miles aquellos que lo utilizan cotidianamente en forma acrítica.

Tenemos por último un uso peyorativo del término "latinoamericano" que es el que se hace en Estados Unidos para designar a los habitantes procedentes del "mundo bolita". Pero ello se hace por asociación al término de "hispanoamericano", puesto que ni a italianos ni franceses de origen se les aplica el término de latinos.

Vemos que si contabilizamos brevemente el uso del término en cuestión, podemos observar que lo utiliza la izquierda, desde Castro hasta la progresista, la democracia cristiana, el peronismo actual, la Iglesia católica, gran parte de los descendientes de gringos y los yanquis. Prácticamente no queda lugar para el disenso en esta guerra semántica y su uso debería ser aceptado por una especie de fuerza democrática que impone el uso masivo. Pero como nosotros pretendemos acercarnos filosóficamente al tema, tenemos la obligación de analizar en forma crítica dicha categoría.

Visto el desarrollo histórico del término corresponde ahora pasar al contenido cultural del mismo. ¿Qué menta lo latino? Antes que nada a los nacidos en el valle del Lacio, luego a la lengua latina y su cultura, que nosotros los pueblos americanos la recibimos "no del Lacio sino de Castilla y Portugal"[88] cuyo producto más logrado es el derecho romano que concibe al hombre como humus, como ser arraigado y no ya como ánthropos, como el que contempla, tal como lo concebían los griegos. Vemos que la latinidad está estrechamente vinculada a la humanitas antigua, que no es el humanismo filantrópico de los siglos XIX y XX: "*que ha nacido sobre todo como protesta contra el amor a la patria, y se ha tornado, por último, protesta contra toda comunidad organizada*". (Scheler, 1944) La antigua humanitas sólo tiene en común con la moderna la clausura de la trascendencia, pero mientras que en aquélla la negación de la trascendencia se debía

88 Menéndez Pidal, Ramón (1918). En diario *El Sol,* Madrid, 2 de enero.

a estar inserta dentro de la inmanencia del mundo pagano donde no existía la escisión entre trascendencia e inmanencia que introduce el cristianismo, el moderno humanismo niega la trascendencia, fundamentalmente, porque es anticristiano. De modo tal que equiparar el antiguo humanismo con el de nuestros días es un gravísimo error de juicio, muy frecuente en "americanistas" al estilo de Leopoldo Zea cuando proponen "*Latinoamérica para la humanidad*".[89] Donde a falta de uno introduce dos universalismos vacíos. Esta vacuidad conceptual del latinoamericanismo lo transforma en un universalismo más como puede ser el concepto de "mundo libre". Universalismo que, en definitiva, anula con su postulación el derecho a la diferencia que tienen los pueblos de nuestra América.

Otro sí digo con el viejo Menéndez Pidal: "*El nombre de América Latina, tómese como se quiera, desconoce la parte exclusiva que tiene la Península ibérica en la creación de la América, desde México a la Patagonia, y niega la parte importante que esa empresa corresponde a un pueblo como la Vasconia, que ni racial ni lingüísticamente tiene nada que ver con el Lacio*". (Menéndez Pidal, 1918)

Resumiendo, el latinoamericanismo no nos define en lo que somos. No es una categoría filosófica, sino en el mejor de los casos, es una categoría ideológica que puede ser utilizada como instrumento para la enunciación de un proyecto político común de los pueblos de "*l'altra América*", como elegantemente nos denomina el florentino Marco Tarchi. El pensador marxista panameño Ricaurte Soler afirma, mutatis mutandis, lo mismo cuando sostiene que el latinoamericanismo es un proyecto político y el iberoamericanismo uno cultural.[90] Más preciso aún es el máximo pensador argentino de la corriente "izquierda nacional", Juan José Hernández Arregui cuando afirma en la reedición de su trabajo *¿Qué es el ser nacional?*: "*Esta versión que el lector tiene a la vista es igual a la primera, salvo en el reemplazo del falso concepto de América Latina, un término creado en Europa y utilizado desde entonces por EE.UU. con relación a nuestros*

89 Zea, Leopoldo (1971). *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar.

90 Soler, Ricaurte (1985). "Latinoamericanismo", *Tareas*, Nº 62, sept-dic.

países, y que disfraza una de las tantas formas de colonización mental. No somos latinoamericanos".[91]

Ahora bien, si nos detenemos un poco podremos observar que lo iberoamericano no se limita sólo a ser un proyecto cultural sino que –al no involucrar como el latinoamericanismo un cierto rechazo a España y Portugal, nuestros aliados naturales en Europa– debe ser también considerado un proyecto geopolítico de puente con Europa ante la potencia mundial talasocrática. Esto lo vio claramente el pensador belga Jean Thiriart hace cuarenta años, cuando estudió en forma no convencional el tema de la unidad europea, y afirmó: "*Iberoamérica exactamente igual que Europa, debe luchar contra el imperialismo yanqui y contra la subversión comunista, simultáneamente. Nuestros enemigos son los mismos y por eso precisamos tal alianza*".[92] Nota deberían tomar nuestras cancillerías del "mundo boli", a fin no sólo de evitar el extrañamiento lingüístico sino de incorporar el iberoamericanismo como alianza estratégica entre nuestra América y Europa. El Atlántico, como *mare nostrum* según propusiera ya a principios de siglo el máximo pensador nacional portugués Antonio Sardinha (1887-1925).

Y si apelamos al argumento de autoridad, lo que dicen escritores penetrantes como Borges, cuando en uno de sus tantos reportajes afirma: "*Yo creo que hablar de Latinoamérica es un absurdo. Eso de América Latina no creo que exista*".[93] O un Carlos Fuentes cuando sostiene: "*El término Latinoamérica es una mentira más como tantas otras que se dicen sobre nosotros*". O un Sánchez Dragó cuando afirma que: "*Latinoamérica no, por favor. Latinoamérica es una invención de los jesuitas y la CIA. Lo correcto es Iberoamérica*".[94] En este sentido, creemos que el razonamiento más contundente lo esgrime el pensador rumano Vintila Horia cuando afirma: "*La guerra intelectual*

---

91 Hernández Arregui, Juan José (1973). *¿Qué es el ser nacional?*, Buenos Aires, Plus Ultra, p. 5.

92 Thiriart, Jean (1965). *Arriba Europa: Un imperio de 400 millones*, Barcelona, Mateu, p. 17.

93 Peicovich, Emilio (1980). *Borges, el palabrista*, Madrid, Letra Viva.

94 "Entrevista a Fernando Sánchez Dragó", en revista *Barataria*, dic. 1991, Nº 0, Biblioteca de Aragón, Zaragoza.

contra la herencia española en las Américas, guerra que culmina con la aceptación internacional del término de Latinoamérica, una vez fracasado el intento racista-marxista de sustituir Hispanoamérica por Indoamérica, se está acercando a su fin y planteará nuevos problemas".[95]

Existe además, lo que podríamos llamar un argumentum ad hominem que se enunciaría así: si lo latinoamericano definiera nuestro ser íntimo, por qué no considerar a Quebéc parte de muestra América siendo que es tan o más latino que nosotros. Sin embargo, ni ellos se consideran tales ni nuestros "latinoamericanistas" los tienen en cuenta.

Estamos ahora en condiciones de volver a plantear la pregunta del comienzo: ¿qué somos? Somos americanos de índole hispana. Y ello incluye al Brasil y su tradición portuguesa, dado que es esencialmente hispánico. Ello está reconocido ya en el poema nacional de Portugal *Os Lucidas*, cuando Luis de Camoens afirma de sus compatriotas: *"Uma gente fortissima d'Espanha*". Deja en claro el poeta nacional portugués que la tradición hispánica les pertenece a las dos naciones ibéricas cuando enseña: "*Del Tajo a Amazonas el portugués impera, de un polo al otro el castellano yoga y ambos extremos de la terrestre esfera dependen de Sevilla y de Lisboa*". Almeida Garret lo confirma cuando dice: "*Somos hispanos e devemos chamar hispanos a cuantos habitamos a peninsula hispana*". El poeta Miguel Torga razona en el mismo sentido: "*Portugal termina en los Pirineos*". El otro gran poeta, Ricardo Jorge afirma: "*Chamase Hispana a peninsula, hispano ao seu habitante ondequer que demore, hispanico ao que Ihez diez respeito*". Su máximo pensador político de fines del siglo XIX, Joaquim Pedro de Oliveira Martins, llega a considerarse español cuando dice: "*Imposibilidad que atañe a todos en Europa y no tan solo a nosotros españoles*". Y desde Brasil su más significativo pensador nacional, Gilberto Freyre nos confirma: "*Brasil es una nación doblemente hispánica, la nación más hispánica del mundo por el hecho feliz de haber tenido a la vez, formación española y portuguesa*". En igual sentido, el filósofo José Pedro Galvao de Souza sostiene que: "*es este*

95 Horia, Vintila (1992). *Reconquista del Descubrimiento*, Madrid, Veintiuno, p. 119.

estilo de vida el que nos toca preservar, prosiguiendo la marcha histórica iniciada por aquel providencial encuentro hispánico (español y portugués) con lo amerindio bajo el signo de la Fe y el Imperio".

De modo tal que sostener que: "*América hispánica no podemos decir, porque dejamos de lado a Portugal y a Brasil*"[96] es no sólo un error sino signo de ignorancia, de no haber estudiado ni siquiera la historia del término. Ignorar cosas elementales como que la península ibérica convertida en provincia romana se denominó Hispania = tierra de liebres, lo que significa que la voz hispánica involucra desde entonces tanto a los habitantes de España como de Portugal. Así de simple. En general, la experiencia de tantos años estudiando el tema nos indica que la mayoría de los que escriben tocan de oído, pues ni siquiera han realizado el paso bibliográfico, primera etapa de toda investigación seria.

Ahora bien, la definición de lo hispánico nada tiene que ver con los rasgos físicos, morfológicos o el color de la piel, tiene que ver con la índole de nosotros mismos. Con la esencia de lo que somos y los valores que portamos, de ahí que su captación sea fundamentalmente obra de la inteligencia y de la intuición. Esto me trae a cuento una anécdota vivida recientemente con el decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Buenos Aires con quien coincidimos en una mesa a propósito de la visita de un colega francés. El decano –para congraciarse con el ilustre invitado– sostenía que nosotros éramos más parecidos a los franceses o a los italianos que a los españoles y que estaba muy bien decir "América latina". Y, aparentemente, tenía razón pues su figura atildada, "légere", bien vestida y su cadencia de clase al hablar, lo presentaban más francés que al propio gabacho. Viendo que el invitado estaba un poco perplejo pidió mi opinión como aval a su peregrina tesis, lo que me dio ocasión de recordarle la anécdota de Alcibíades con Platón, cuando el discípulo lo increpa diciéndole que él sólo ve el caballo y no la caballidad del caballo. A lo que Platón respondió: "*Alcibíades, tú eres joven y ves muy bien con los ojos del cuerpo, sólo te falta ver con los ojos de*

96 Montezanti, Néstor (1997). *El dilema de Latinoamérica*, Buenos Aires, Ed. del autor, p. 2.

la inteligencia".[97] Con el carácter de lo hispano pasa exactamente lo mismo. Acá no es cuestión de negar los aportes culturales franceses, italianos, alemanes, eslavos, árabes, judíos o negros en nuestra América, que son muchos y apreciadísimos. Ni tampoco negar el aporte indiano a nuestra identidad con el concepto de tiempo americano y su proyección en el arte. Simplemente se trata de encontrar la categoría que nos defina más ajustadamente en lo que somos, y ésta es la de hispano o iberoamericano. Preferimos incluso esta última para incorporar sin ambages al Brasil, aunque aclarando que lo ibérico es lo subyacente a lo hispánico. Y que, hablando estrictamente, es lo hispánico lo que nos abre a la trascendencia a nosotros americanos. Y eso se dio de una vez y para siempre en el momento mismo que Colón clavó la Cruz en las playas de Guanahaní.

Además, y es digno de señalarse, como lo hace el muy buen profesor Mateo Dalmasso: "*Lo hispano encierra, involucra y representa todo lo mediterráneo*."

Si descubrir es develar, alétheia significa también "verdad", lo hispánico develó de una vez y para siempre nuestro ser de americanos ante los restantes pueblos de la Tierra. Y es ésta la diferencia específica que determina a nuestra ecúmene cultural con respecto a las otras (la anglo-sajona, la eslava, la arábiga, la india, etc.) que pueblan este pluriverso que denominamos mundo.

---

97 Convengamos que el atribulado decano ha manejado la versión *light* de latinidad, tan bien expuesta por Manuel Gálvez hace casi noventa años cuando en *El Solar de la Raza* sostenía: *"Este concepto, hablando de Barcelona como la España latina, suele ser concretado en ideas de claridad, alegría, amor a la vida y al vino, músicas melodiosas, elegancia, idealismo, discreto paganismo, entusiasmo, gracia, generosidad, optimismo. (...) ¡Y otras perlas de la belleza y de la vida, ensartadas en collar, con todas aquellas, en el cuello moreno de la sonriente, de la fuerte, de la alocada virgen mediterránea!"*. (Gálvez, Manuel (1913). *El Solar de la Raza*, Buenos Aires, Tor, p. 96). Además de la versión *light* de latinidad está la versión *burda*, o poco seria de la que hemos hablado, que es aquella que limita los italianos a lo latino –sin percatarse que esta última es una de las múltiples y variadas tradiciones peninsulares– y así aduce que como en la Argentina tenemos muchos italianos y descendientes de éstos, entonces nosotros debemos definirnos como latinos.

2. ¿Todavía insisten con Latinoamérica?

Una vez más, y espero que sea la última, salgo a contestar sobre el tema de cómo debemos llamarnos. Si lo hace la Iglesia, la masonería, el liberalismo, el progresismo, el marxismo que usan el latinoamericanismo a diestra u siniestra no hace falta gastar pólvora en chimangos, que lo sigan haciendo y cada cual se cueza en su propia salsa. Yo lo hago porque Miguel Barrios, profesor de ciencias de la educación y otras yerbas y que me llama "maestro" salió a escribir totalmente lo opuesto que venimos sosteniendo nosotros desde hace medio siglo. ¿Para qué me llaman maestro si opinan lo contrario en temas graves? Es una tomada de pelo. Hablé el tema con Barrios y con todos los que me rodearon siempre: el término "Latinoamérica" es un término espurio, es un término falso que nos extraña a nosotros mismos desde el momento que nos designamos como latinoamericanos. Si será una creación ideológica, que ni los italianos se dicen latinos (salvo los del Lacio). El término es una creación francesa por parte del ministro Chevallier de Napoleón III para justificar la intervención en México a propósito de la aventura de Maximiliano de Austria.

Torres Caicedo es un colombiano afrancesado que usa el término por colonización francesa. Se lo cita como el antecedente americano pero nadie le prestó atención en nuestra América. Tan así es que el peruano García Calderón, el hijo del presidente cautivo en Chile y hermano del poeta Ventura, que escribió en 1909 *Creación de un continente*, en donde propone una alianza entre la Argentina y Brasil, lo trata de colonizado cultural por los franceses.

Otra estupidez de Barrios, porque no llega ni siquiera a falsedad, es afirmar que la generación del '900 impulsó el festejo del 12 de octubre como símbolo de la *"raza cósmica"*, cuando el término raza cósmica lo impulsa José Vasconcelos recién en 1925, año en que publica el libro. Recuerdo que, cuando en la universidad allá lejos y hace tiempo, el viejo profesor de pensamiento americano, García Acevedo nos dio a leer el libro, nosotros lo bautizamos como *"la raza cómica"*.

En realidad, no existe como pretende Barrios la generación del '900 sino la del Centenario, la que gira sobre 1910. Y para colmo

de dislates afirma que la "*idea geopolítica es la de Latinoamérica*". Esta idea no tiene ningún asidero, no tiene ningún apoyo porque todos los autores de la época hablan de "Hispanoamérica" (Rojas, Lugones, Blanco Fombona, *et alii*) o de "Continente" (García Calderón, Vargas Vilas, Ugarte, *et alii*). Y hablan de Continente o de Hispanoamérica porque a ellos lo que los conmueve es la guerra de Estados Unidos contra España. Allí, y por eso, se desayunan que existe un enemigo real de nuestra América. Sobre este tema tan poco tratado hay un trabajo excepcional de Horacio Cagni, *La guerra hispano-norteamericana y el inicio de la globalización* que publicamos en *Disenso* allá por 1998. Pero como Barrios escribe mirándose el ombligo, estas cosas reales no las tiene en cuenta. Y encima, me dice maestro. Debo de ser el único caso de maestro que genera discípulos en contra de él. Lo más probable es que sea falso para Barrios que yo sea su maestro.

Fue tan grande la conmoción que provocó la intervención norteamericana que Vargas Vila dejó a su familia en Colombia en 1902 y le dijo a su mujer: "*me voy a vivir entre los bárbaros*", y se fue a EE.UU. y luego sacó su famoso libro *Ante los bárbaros*, donde en la tapa figura el mapa de América del Norte y otro con el título América del Sur y un pulpo con la bandera norteamericana que busca engullirla. No figura Latinoamérica en ningún lado.

Y para terminar de rematar el dislate dice Barrios que habló con Ardao, Methol, Zea, Ramos y el cura Farrell y todos lo apoyaron. Cómo no lo van a apoyar si Arturo Ardao es un historiador ilustrado uruguayo de las ideas. Y los ilustrados y afrancesados son los máximos sostenedores en llamarnos latinoamericanos. Luego dice que habló con "Tucho" Methol, yo también lo hice y muchas veces, sobre todo cuando viajábamos a Formosa al *Fogón de la Utopía* para perorar juntos (allí conocí a Barrios que iba de la mano del luego senador por Misiones, Salvador Cabral, uno de los grandes corruptos que produjo la izquierda nacional). Methol usó siempre por principio y de manera acrítica el término de Latinoamérica porque era un hombre de la Iglesia y ésta adoptó, como los ilustrados, el término. Recuerdo que en esas charlas le ofrecí mis razones y me dijo: *"Somos latinos porque el castellano viene del latín*". A lo que le respondí: *"Querido Tucho, dedicate a la historia, que de la filología latina me*

ocupo yo". El castellano viene del osco, según se cansaron de probar Menéndez Pidal y Antonio Tovar. El único testigo vivo que queda de este diálogo es el chileno Pedro Godoy porque el boliviano Solíz Rada ya partió. Sobre Zea, colega de filosofía, ya se encargó de él, el peruano Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Y al cura Farrell le sucede lo mismo que a Methol.

Hay que ser un mamarracho intelectual para no tener en cuenta juicios como los de Hernández Arregui que citamos previamente. O el que me dio Helio Jaguaribe a propósito de mi libro *El sentido de América* (1990): *"Su libro es una clara respuesta a ese vacuo y difuso latinoamericanismo que no nos permite construir la Patria Grande que anhelamos"*.

Y finalmente la pregunta, ¿a quién beneficia esta defensa extemporánea de Barrios a la denominación de América latina, treinta años después de zanjado el tema? A nadie, pues a Barrios lo deja desnudo como un tonto de capirote, mientras que a la Iglesia, el liberalismo, el marxismo que son los que usan el término no les significa nada.

Sería bueno que reconozca que fue una tontería, un hablar por hablar sin decir nada.

3. Americanos, ¿y qué?

"*A los criollos les quiero hablar: a los hombres que en estas tierras se sienten vivir y morir, no a los que creen que el sol y la luna están en Europa. Tierra de desterrados natos es ésta, de nostalgiosos de lo lejano y lo ajeno: ellos son los gringos de veras, autorícelo o no su sangre, y con ellos no va mi pluma. Quiero conversar con los otros, con los muchachos querencieros y nuestros que no le achican la realidá a este país*".[98]

Así comienza Jorge Luis Borges su primer libro *El tamaño de mi esperanza* de 1926. Después borró con el codo lo que escribió con la mano, pero como dijo Poncio Pilatos: *"lo escrito, escrito está"*.

El rescate y exaltación de lo criollo es la primera de nuestras pautas culturales, si es que pretendemos pensar con cabeza propia. Porque nosotros no somos ni tan europeos ni tan indios. Eso expresa el

98 Borges, Jorge Luis (2012). *El tamaño de mi esperanza,* Delbolsillo, Buenos Aires, p. 13.

término *criollo*, la simbiosis de dos cosmovisiones en una tercera con rasgos propios y originales. Esto lo barruntó allá por 1972 el filósofo de Anquín en un trabajo titulado *Originariedad del ser americano,* en donde sostuvo que los americanos poseíamos, porque *de facto* lo manifestamos, la esencia de originalidad. Y así como san Pablo sostiene que los cristianos son un *tertius genus* frente a los paganos y judíos, de igual manera lo somos nosotros ante los indios y los europeos.

Nosotros somos el genuino pueblo original de América que se plasmó durante quinientos años en las figuras típicas del gaucho, el charro, el montubio, el huaso, el llanero, el borinqueño, el ladino, el cholo, el guajiro, etc. Somos el máximo ejemplo del interculturalismo pues viven en nosotros varias culturas que se plasmaron en una ecúmene: la iberoamericana.

Reiteramos, hablamos de interculturalismo y no de multiculturalismo como lo proponen los antropólogos norteamericanos que privilegian a las minorías –indios, *gays*, abortistas, terraplanistas, etc.– por sobre las mayorías que luchamos para darnos forma en las construcción de las naciones-Estados que conforman este gran espacio de 18 millones de kilómetros cuadrados. Hablamos de "Iberoamérica" y no de "Latinoamérica" como nos denominan los grandes grupos ideológicos del poder mundial –los liberales, marxistas, *yanquis*, la Iglesia y la masonería– porque es la mejor manera de extrañarnos por el nombre, y así dejamos de lado a los negros, los vascos, y las razas no latinas que también contribuyeron, y mucho, en la conformación de lo que somos. Vea el lector cómo la agresión que sufren nuestras conciencias criollas, *autorícelo o no su sangre,* se realiza en varios frentes, por lo que la afirmación en lo que somos, la preferencia de nosotros mismos, es la primera de nuestras tareas. Y para ello el primer paso es dejar de ser un espejo opaco que imita e imita mal. Tenemos que intentar pensar con cabeza propia, buscar nuestra formación en los grandes pensadores, artistas y científicos que tuvimos y tenemos. Expresarnos aprovechando toda la riqueza que tiene el castellano evitando la colonización lingüística, dando batalla en la guerra semántica. Honrando a las creencias populares que conforman la heterodoxia católica propia de nuestros pueblos. Determinando claramente al enemigo de Iberoamérica que es y sigue siendo "el inglés". Los hechos históricos y del presente reciente

son testigos irrecusables de sus tropelías en América. Finalmente, y para envidia de muchos, poseemos una riqueza espiritual caracterizada por dos rasgos, *libertad* y *autoconciencia*, que nos permite abrigar la esperanza que podemos hacerlo. Es por ello que comenzamos este apartado afirmando: americanos, ¿y qué?

4. América como lo hóspito

"El Nuevo Mundo es nuestra patria y su historia la nuestra, y por ella es que debemos examinar nuestra situación presente para determinar por ella nuestra índole". Así comenzaba el pensador peruano Juan Pablo Viscardo (1725-1798) su *Carta a los españoles americanos* de 1792. Además de ser el manifiesto continental de la revolución emancipadora, es el primer americano que se pregunta filosóficamente por nuestra identidad.

Un siglo más tarde era Juan Bautista Alberdi (1810-1884) quien afirmaba en sus *Ideas para un curso de filosofía* que: *"Nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades, de ahí que la filosofía americana deba ser esencialmente política y social. (…) América será la que resuelva el problema de los destinos americanos"*.

Otro siglo después el filósofo argentino Nimio de Anquín (1896-1979) sostenía en *El Ser visto desde América*: *"Pero no se trata de pensar como europeos sino como americanos, como hijos de este continente nuevo. (…) La novedad de América nos inclina a pensar en un presocratismo americano semejante al griego, aunque no igual. (…) Quien filosofe genuinamente como americano no tiene otra salida que el pensamiento elemental dirigido al Ser objetivo-existencial"*.

Esta secuencia concatenada de tres autores en tres siglos es realizada para mostrar la preocupación permanente de los americanos por el problema de ¿qué es América y quiénes somos nosotros? Preocupación que podemos multiplicarla por cientos y cientos de autores que desde las más disímiles perspectivas se han ocupado del tema.

El objetivo de esta meditación no es historiar todas las opiniones que sobre nuestra América se han vertido ("ser raza cósmica" en Vasconcelos; "ser a la expectativa" según Mayz Vallenilla; "ser utópico" en Waldo Frank; "ser promesa" según Ortega; "ser inexistente" en Giovanni Papini; "ser provisorio" en Hegel; "ser telúrico" en Keyserling; "ser como estar ahí" según Kusch; "ser bifronte" en Caturelli;

"ser para la humanidad" en Zea; "ser estético" en Schwartzmann; "ser indio" en Tamayo y Varcarcel; "ser católico" en Sepich *et alii*; "ser mestizo" en Mercado Vera, y otros; "ser doblez" en Arguedas; "ser ladino" en Martínez Estrada; "ser mistongo" en Castellani; "ser disminuido" en De Pauw y Bufón; "ser inadecuado al mundo actual" según Richard Morse; "ser criollo" en Lugones, Rojas *et alii*; etc.).

Es conveniente en primer lugar realizar una breve aproximación etimológica al término *América,* pues aun cuando la explicación filológica solo esclarezca el *quid nominis*, ello implica no obstante, un primer acercamiento al *quid rei,* a lo que es la realidad mentada por ese nombre. Es sabido que con respecto a las ciencias del espíritu el método etimológico es una de las vías de acceso a lo real y se encuentra plenamente justificado, sobre todo después de los aportes de Heidegger, Zubiri y Wagner de Reyna que mostraron cómo el trabajo etimológico puede devolver la fuerza elemental gastada por el largo uso a las palabras originarias. Que es necesario volver para recuperar su sentido auténtico. La validez de la investigación etimológica –*etymos* significa lo verdadero– radica, en nuestra opinión, en un primer o semi develamiento de la realidad de las cosas. La etimología es, ciertamente, una ciencia auxiliar pero tiene por función abrir el campo gris donde están caídas las cosas, perfilar las mismas, que ella spor sí misma no pueden definir. En una palabra no podemos agotar el ser del ente en la definición etimológica, para ello se necesita hacer luego filosofía. La filología deja, en el mejor de los casos, planteada la cuestión. Y la cuestión principal es cuál sea la vinculación entre las palabras y las cosas. O dicho de otro modo: ¿el ser de las cosas responde al nombre de las mismas? En este sentido sostenemos que sí, pero análogamente. Esto es, *parte idem, parte diversa*. Por lo que, corresponde a la filosofía la resolución de la cuestión.

Históricamente, el término "América" proviene del nombre Américo correspondiente al cartógrafo florentino Vespucio, quien al regresar de su viaje de 1501-1502 narró en una carta editada luego bajo el nombre *Mundus Novus*, las condiciones, contornos y costumbres de la tierra descubierta por Colón. Pero fue el cartógrafo alemán Martín Waldseemüller, también llamado *Hylacomilus*, que editó en Núremberg en 1507 un mapa general del mundo, *Universalis Cosmographia,* que contenía datos geográficos revelados por Vespucio. Fue

Waldseemüller quien denominó por primera vez "América" al nuevo continente en homenaje al cartógrafo florentino.

Etimológicamente el término "Américo", que se usó como femenino a semejanza del resto de los continentes –Asia, África, Oceanía y Europa–, proviene del germánico *Amal,* nombre del fundador de la familia real ostrogoda, que significa *trabajo* y de la partícula *rich* o *rik* que quiere decir *jefe, mando, poderoso.* Una etimología complementaria nos indica que "Américo" es equivalente a "Aimerico", proveniente del gótico *hámis* que significa *casa* y del mencionado *rik* o *rich* que significa *jefe* o *mando*.

Por todo lo cual podemos colegir que América significa textualmente *"poderosa en el trabajo"* o *"la que manda en su hogar"*. Saque cada uno las conclusiones que desee, pero el nombre de América ya barrunta algo sobre su sentido. *"No olvides,* dice el poeta Leopoldo Marechal cuyos versos citamos más arriba, *que al elegir un nombre se elige un destino"*.

El abordaje a la cuestión de nuestra identidad nacional lo encaramos desde una doble pregunta: ¿qué es ser americano y qué es América? Ante la primera de las preguntas nosotros dejamos de lado las explicaciones psicológicas, históricas, culturalistas, sociológicas, etnográficas y políticas para intentar una respuesta desde la filosofía sin más, desde la filosofía *stricto sensu* y, dentro de ella, desde la axiología o disciplina de los valores. Y decidimos dejar de lado las múltiples y variadas explicaciones que desde las disciplinas particulares se han hecho sobre nosotros, porque todas ellas sólo nos pueden brindar, en el mejor de los casos, una visión parcial de una parte de nosotros y, por lo tanto, no pueden responder a la pregunta totalizadora que se encuentra involucrada en la cuestión sobre la naturaleza específica de nuestro ser americano. El acceso a la respuesta qué es ser americano entendemos hallarlo por vía del análisis de los elementos estructurales que conforman la conciencia del hombre americano. Y estos elementos constitutivos, por ser elementos de la conciencia, no son pétreos, ya realizados de una vez y para siempre, sino que son permanentemente *intentados.* Es decir, la conciencia en tanto intencionalidad "tiende a" plasmarlos, a realizarlos, pero si además esta conciencia es "nacional-americana", estos elementos constitutivos deben ser preferidos a los otros, los

"no-nacionales". Todo lo cual muestra que estos elementos estructurales de la conciencia nacional no son otra cosa que los valores que la conforman, la diferencian y le dan sentido, así como las vivencias históricas y sus luchas.

Ahora bien, ¿cuáles son estos valores?, ¿de dónde surgen? En nuestro modo de ver surgen de la *simbiosis* o *mixtura* de dos cosmovisiones, de dos mundos completos de valores: lo indo o telúrico y lo bajomedieval que forman con el tiempo un todo natural en sí mismo. La conciencia americana, y específicamente la iberoamericana, se constituye análogamente diferente a los elementos de que está compuesta. Aclaramos que lo bajomedieval se expresa en la cosmovisión cristiano-católica de la época en que llega a América. Pero es dable aclarar que lo católico no está tomado acá, por nosotros, como categoría confesional sino como rasgo distintivo, antropocultural, que especifica la *Weltanschauung* del hombre arribado a América, más allá de la nación de donde proviniera. En tanto que lo indio no está tomado como matriz telúrica pasiva, que como el mármol se reduce a imponer ciertas condiciones de trabajo al escultor, sino que aporta la sustantiva categoría de *tiempo*. Claro está y es menester aclarar como lo hace acertadamente Osvaldo Lira Pérez en *Hispanidad y mestizaje*, que lo católico y lo indio no son aportes equivalentes, es decir que disten por igual en su aporte a la conciencia americana, error éste cometido por los indigenistas. Sino que la conciencia premoderna aporta *el sentido jerárquico* de los valores rechazando el sentido horizontal de los mismos como ha venido sosteniendo la conciencia igualitaria y niveladora posterior al comienzo de lo denominado por Christopher Dawson, como Revolución Mundial. Aporta también el *sentido teleológico* de orden a partir de la idea de bien común y no simplemente de bienestar, entendido éste como búsqueda desenfrenada del confort por la sociedad de consumo. Aporta asimismo la *objetividad de los valores* que rechaza la disolución subjetiva y arbitraria que de los mismos comienza a llevarse a cabo a partir del primado de conciencia. En definitiva, aporta *la visión del hombre y la sociedad como un todo*, que rechaza *a contrario sensu* las especializaciones tan gratas al desarrollo científico-tecnológico. Aporta esa *visión holística del hombre*, el mundo y sus problemas que ha hecho afirmar

a un yanqui como Richard Morse: *"en realidad Iberoamérica tiene su propia cultura que es más profundamente occidental que la de los países nórdicos"*.[99] Lo indo aporta un manejo, utilización y caracterización de la categoría de *tiempo* que hace absoluta y específicamente diferente, en este aspecto, a la conciencia iberoamericana de la estadounidense con su "*time is money*", así como de la europea decadente con su *laissez faire*. Ni el instantaneísmo tecnotrónico ni el apuro cosmopolita tienen nada que ver con la categoría de tiempo americano como aporte específico de la cosmovisión india.

A esta categoría de "tiempo", tan nuestra, se lo ha confundido siempre con la "indolencia nativa o gaucha" que los "profesores de energía", al decir de Rubén Darío, denostan junto a la holgazanería criolla simbolizada en la siesta. Podrá impugnársenos que esto del tiempo es un puro subterfugio de carácter más dialéctico –entendido éste como razonamiento aparente– que filosófico, puesto que para la filosofía desde los tiempos del viejo Aristóteles (Cfr. sus *Categorías*) pasando por Kant (Cfr. su *Crítica de la Razón Pura*) hasta nuestros días, la categoría de tiempo es una y la misma para todo entendimiento humano así como lo son las de cualidad, cantidad, relación, sustancia, etc. Pero esta manera de pensar significativa, por no decir absolutamente europea, no comprendió por su mismo prejuicio –se creyó "el" mundo y no una parte de él– que el tiempo es decodificado y vivido de una manera diferente en otras latitudes. Evidentemente, los trabajos sobre antropología cultural realizados a lo largo del siglo XX han mostrado que el tiempo cronológico, el del reloj, es el mismo para todos, al igual que el tiempo psicológico ante situaciones similares, pero lo que es diferente es el tiempo existencial de cada cosmovisión o ecúmene cultural de las que conforman el mundo, que se expresa en cada uno de nosotros en el núcleo aglutinado de nuestra personalidad. Y nuestra cosmovisión está determinada por ese tiempo tan peculiar y propio como lo es el tiempo americano. Entendido desde siempre, ya por los europeos ya por los colonizados culturales o por aquellos que han pensado América como imitación de Europa, como indolencia, ociosidad o gandulería. Cuando en realidad los que así hablaron ni siquiera pudieron barruntar que otra diferente de la de ellos es la categoría de tiempo

99 Morse, Richard (1982). *El espejo de Próspero,* Buenos Aires, p. 159.

que informa la auténtica conciencia americana. Categoría anclada en el *estar ahí* propia del americano arraigado, por contraposición al *ser alguien* típica de la sociedad de consumo. Este tiempo no es la simple permanencia en el ser que encierra la sucesión –simple *estar*– sino que es la experiencia de la duración entendida como maduración. Es acompañar con nuestro tiempo a cada ente en su tiempo.

El concepto de tiempo como maduración no es, como creyó la conciencia europea de un Hegel o un Keyserling, la revelación de un mundo –el americano– sin espíritu y pegado a la naturaleza, sino que la maduración nos indica la interrelación entre una naturaleza pródiga y no escasa, con una conciencia autóctona que acompaña sin forzar su desenvolvimiento. Adagios como *"a cada día su afán"*, *"cada cosa a su tiempo y un tiempo para cada cosa"*, y el de los cancioneros populares, *"Voy despacio porque estoy apurado"*, *"no por mucho madrugar se amanece más temprano"*, incluso el *Martín Fierro* cuando nos dice que *"el tiempo es solo tardanza de lo que está por venir"*, nos señalan al menos brumosamente esa concepción del tiempo enclavado en nuestra conciencia. Este tiempo americano es muy similar a aquel de los primeros griegos al decir del erudito Herman Fränkel (1888-1977): *"En la Grecia arcaica, que va de Homero a Píndaro, el tiempo se descubre en el aguardar"*.

Hay que observar que este tiempo como maduración no arrastra ni encierra totalmente a la conciencia americana en el flujo temporal de la naturaleza –quedaríamos reducidos a simples animales– sino que el tiempo como maduración es el ritmo mismo de nuestra móvil y fluyente existencia, que es la que define el tiempo:*"Soy yo quien es el tiempo en cuanto soy, esencialmente, paso y tránsito"*, sostenía un africano como san Agustín de Hipona allá por el siglo quinto.

El segundo de los accesos a nuestra identidad está dado en la respuesta a la pregunta, ¿qué es América? América es, antes que nada, un espacio geográfico continuo que se ha diferenciado del resto del mundo por su capacidad de hospedar (*hospitari*) a todo hombre que como huésped (*hospitis*), que viene de lo in-hóspito: de la persecución, la guerra, el hambre, la pobreza, en definitiva, de la imposibilidad de ser plenamente hombre. América es pues *lo hóspito.*

América es des-cubierta o de-velada por el hombre europeo mediterráneo, aun cuando bien pudo ser hallada por los vikingos

antes. Pues "hallar" proviene de *ad y flo,* que en nuestra lengua significa "dar con algo sin haberlo buscado"; en cambio descubrir es quitar la cobertura de algo pero de manera expresa. Existe, pues, una intencionalidad de la conciencia en el descubrir, que no se encuentra en el hallar, siempre fortuito. Este des-cubrir y no mero hallar europeo se encuentra preanunciado en la precognición de América como aquella de Platón (Cfr. *Timeo*, 24e) sobre la isla Atlántida más allá de las Columnas de Hércules (Estrecho de Gibraltar), o aquella otra de Séneca (Cfr. *Medea*, Chorus vers. 375), donde se afirma que Océano revelará nuevos orbes. También, ya más próximo al descubrimiento en la visión de la Cruz del Sur por parte de Dante en la *Divina Comedia*, canto primero, Purgatorio, versos 22-27, cuando afirma: *"Volvíme a diestra mano, y puse mente al otro polo, y vide cuatro estrellas que sólo vio la primitiva gente. Parecía gozarse el cielo en ellas. ¡Oh, viudo septentrión entristecido que estás privado de mirar aquéllas!"*

Pero el hecho indudable es que América como cuestión nace con el Descubrimiento, puesto que allí traslada sus diferentes utopías el hombre arribeño. En este sentido es acertada la proposición sostenida por Eduardo O'Gorman que: *"El ser de América no es otra cosa que la idea de América que tiene la conciencia histórica de ella"*.[100] Pero lo cierto es que el ser de América no se agota con mucho en las ideas de los utopistas políticos renacentistas a la manera de Tomás Moro (*Utopía*), Campanella (*La ciudad del Sol*) o Bacon (*Nueva Atlántida*), sino que el ser de América hay que buscarlo en lo que América ha dado y producido antes y después del momento axial del des-cubrimiento, pues en ella todos somos inmigrantes. Y ese ser lo caracterizamos como *lo hóspito*, que no es una simple apertura sino que es un albergar que exige el esfuerzo de fundar un arraigo, de convertirse en americano, de transformar lo óntico en ontológico, en darle un sentido americano a América. Esta posibilidad única y nunca más repetible en la Tierra que nos ofrece América se finca en su *novedad.* Novedad que no debe inducirnos a pensar en un presocratismo ingenuo, siempre inmaduro, sino que nos exige pensar *de nuevo,* pensar *distinto*. Romper con las opinio-

100 O'Gorman, Eduardo (1958). *La invención de América*, México, FCE, p. 73.

nes sobre América y llegar a pensarnos como diferentes. Y no otra cosa en la filosofía desde la época de Platón, sino ruptura con la opinión.

Lo nuevo que nos ofrece América es la condición de posibilidad que nos permite crear un mundo distinto, diferente a lo ya dado, al mundo conocido. Nos permite signar la puridad de los entes, dándoles un sentido ontológico que proviene de nuestra conciencia hispanoamericana ciertamente deudora de dos mundos, como hemos visto. Lo nuevo por ser nuevo no quiere decir que sea verdadero, sino que lo nuevo es valioso cuando informa lo inerte transformándolo en un bien. Como posibilidad de dar sentido. La novedad de América exige entonces un trabajo arduo, como nos indicara su etimología. Trabajo que exige previamente un *pro-yecto* –algo lanzado previamente hacia delante– que debe ser realizado. Pero no ya desde utopías antiguas o modernas, sino desde *nosotros mismos*, porque debemos mandar en nuestro suelo como también nos adelantara su segunda acepción etimológica. América pues, nos exige a los americanos no imitar para llegar a ser dueños de nosotros mismos y así fundar una estirpe. Para esto, ella nos ofrece su grandiosa matriz que definimos como *lo hóspito.*

5. El tiempo americano

Hemos sostenido hace un tiempo (Buela, 1990) que el acceso al tema de América supone la respuesta a dos preguntas claves: ¿qué es América en sí misma? y ¿quién es, o qué es ser americano? La primera cuestión la hemos intentado resolver a través de la categoría de *lo hóspito* tal como argumentamos previamente. Dado que en América todos somos inmigrantes, unos antes y otros después, desde los primeros hombres que a través del estrecho de Bering[101] accedieron al continente hasta las últimas oleadas de asiáticos en nuestros días, el carácter de *ser hospitalario* como el sentido último del ser de América se torna evidente.

América es recipiente y así hospeda a todo hombre que viene de lo inhóspito. Llámese persecución, hambre, enfermedad, guerra. En

101 Esta tesis ha sido aceptada universalmente luego de los trabajos de Paul Rivet sobre el poblamiento originario de América.

definitiva, de la imposibilidad de ser plenamente hombre. El ser de América podemos caracterizarlo, entonces, como *lo hóspito*. Pues, si nos demoramos un poco más en esta categoría vemos que lo *hóspito* es *un albergar* que ofrece las condiciones para el pleno desarrollo de lo humano, de ahí que se nos haya caracterizado como *"el continente de la esperanza"*. Ahora bien, lo hóspito no se cumple en el simple estado de apertura: *"para todos los hombres del mundo que quieran habitar su suelo"*, sino que por ser *albergar*, además, reclama para su acabamiento o perfección el esfuerzo de fundar un arraigo, de constituirse en americano. Una analítica de lo *hóspito* nos lleva así, al albergar. Mas éste supera su carácter pasajero, meramente hospitalario, cuando el hombre se arraiga, fecundando a América, convirtiéndose en americano. Ahí comienza entonces el hombre a *morar* América. Este morar es captado por los otros, los no-americanos como un demorarse, como "un perder el tiempo".

La segunda cuestión: ¿quién es americano? o ¿qué es ser americano? tiene que ver con el sujeto que se dice tal. Ahora bien, nuestro acceso filosófico creemos encontrarlo en el núcleo aglutinado de su personalidad, en los rasgos estructurales de su conciencia. Cabe aclarar, antes de continuar con la meditación, que si bien la respuesta a la cuestión: ¿qué es América? se extiende con validez a todo el continente y desde que el primer hombre holló su suelo, la cuestión del sujeto y los rasgos estructurales de su conciencia se limita al hombre iberoamericano dado que en el caso del anglosajón no existe tal cuestión, pues éste es más bien un transterrado o trasplantado de Europa en América. Y al no mixturarse con el aborigen, su conciencia sigue siendo típicamente europea.

Vayamos, pues, al grano. En América tenemos dos grandes cosmovisiones: la india, aborigen o precolombina por un lado, y la europea descubridora por el otro. Sabemos por Bernardino de Sahagún que América fue hallada (etimológicamente significa dar con algo sin haberlo buscado) por el vikingo Ullman cuando desembarcó en Panuco en el golfo de México en el 967 de nuestra era. Pero ello no nos dice nada, pues ninguna de estas expediciones insertó a América en el mundo. El hecho magno es el descubrimiento de América por Colón que, como sostiene el rumano Vintila Horia: *"Si descubrimiento es develar,_alétheia en griego, entonces los vikingos no develaron nada, y los*

españoles lo develaron todo, incluyendo los territorios del descubrimiento en la conciencia geográfica, etnográfica, económica y cultural del resto del mundo, una vez y para siempre". (Horia, 1992, 30)

Con el descubrimiento chocan o se encuentran, como se dice hoy, estas dos cosmovisiones. Y en el abrazo ciclópeo que se dan los enemigos en la lucha o los amantes en el lecho, los españoles se mixturaron sin tapujos ni temores con "el indio" americano. De esa colosal mixtura indo-hispana surgimos nosotros, la América criolla, la América morena. Dicha simbiosis produce una conciencia: la hispanoamericana, como un mixto perfecto, portavoz de una cosmovisión propia *"ni tan español, ni tan indio*", análogamente diferente a las cosmovisiones de que está compuesta.

¿Qué rasgo propio de aquellos aborígenes de mil lenguas y centenares de etnias perduran en nosotros? ¿Qué rasgos propios habitan en nuestra conciencia de aquellos españoles de las mil razas que poblaron Iberia y forjaron América? Destacamos dos que ya tratamos en este libro: la categoría de *tiempo* americano que nos viene de nuestra matriz telúrica y la holística de *jerarquía* y *valores objetivos* que proviene de la cosmovisión católica o bajomedieval, *"que es la que rescata al indio americano de la oscuridad de sus ídolos*", en la expresión de Jaime Eyzaguirre.[102] Dado que en otros trabajos ya nos hemos ocupado de lo católico no como categoría confesional sino como rasgo distintivo que especifica la *Weltanschauung* del hombre europeo arribado a América, aquí nos vamos a detener en la explicitación del tiempo americano. A este tiempo tan nuestro desde siempre se lo ha confundido con la "indolencia nativa o gaucha", que los europeos que vienen de visita, como observadores u hombres de negocios denostan junto a la holgazanería criolla simbolizada en "la siesta".

Testimonios hay muchos, traigamos solamente el de un avisado viajero inglés que en 1825 cruzando de este a oeste ida y vuelta el cono sur de América decía: *"La clase más rica de gente en las provincias no está acostumbrada a negocios. Los más pobres no quieren trabajar. Ambas están totalmente destituidas de toda idea de contrato,*

102 Eyzaguirre, Jaime (1986). *Hispanoamérica del dolor*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria.

puntualidad o valor del tiempo".[103] Pasado algo más de un siglo ese gran mamarracho de las letras argentinas, Ezequiel Martínez Estrada, se queja que no encuentra peones ni sirvientas y que la indolencia y la siesta nos retrotraen a la época del virrey Sobremonte (carta a su amigo Scheimes, 10 de marzo de 1948). Hoy, casi medio siglo después, los coreanos recién venidos se quejan de la indolencia de los bolivianos "que duermen de día" (la siesta) y los someten a condiciones de esclavitud en la mismísima Buenos Aires encadenándolos a las máquinas de coser para que "no pierdan el tiempo".

Este tiempo incomprensible para "los otros", forma parte sustantiva de nuestro núcleo aglutinado de la personalidad. Es un tiempo específicamente diferente del estadounidense "*time is money*", así como del *laissez faire* de la Europa decadente. Alejado del instantaneísmo tecnotrónico como del apuro citadino cosmopolita, nosotros el tiempo lo vivimos como un madurar con las cosas. Al respecto, otra vez, cabe recordar al *Martín Fierro*: *"el tiempo es sólo tardanza de lo que está por venir"*. Esa tardanza agudiza en nosotros el sentido de la espera y destaca el éxtasis temporal del advenir. Es el tiempo *stricto sensu* existencial de nuestra cosmovisión. El tiempo que nos damos para ser, para existir genuinamente. Este tiempo está anclado en una categoría fundamental que muy bien vislumbró el filósofo Rodolfo Kusch: *"el estar aquí"*[104] que nos vincula a una geografía determinada propia del hombre americano arraigado, por contraposición al *"ser alguien"*, típica de la *yanquilanizada* sociedad de consumo que hoy afecta incluso a las grandes urbes hispanoamericanas.

Este tiempo americano que nosotros caracterizamos como maduración con las cosas no es, como creyó la conciencia europea de un Hegel[105] o un Keyserling,[106] la revelación de un mundo –el americano– sin espíritu y pegado a la naturaleza, sino que la maduración nos indica la interrelación entre una naturaleza pródiga, no escasa como la que se da en América, con el sujeto americano que la acompa-

103 Head, Francisco B. (1920). *Las Pampas y los Andes*, Buenos Aires, Ed. La cultura argentina, p. 177.

104 Kusch, Rodolfo (1975). *América profunda*, Buenos Aires, Bonum.

105 Hegel, Jorge (1970). *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid.

106 Keyserling, Conde de (1965). *Meditaciones sudamericanas*, Madrid.

ña sin forzar su desenvolvimiento. Nuestro tiempo americano como tardanza, como espera, como maduración, se parece mucho a aquel que señala el erudito H. Fränkel para los antiguos griegos, cuando afirma: *"En la Grecia arcaica que va de Homero a Píndaro el tiempo se descubre en el aguardar"*.

Es que en América la inconmensurable fuerza de la naturaleza impone al hombre sus ritmos regulares; de ahí resulta que la valoración del tiempo es completamente diferente en Iberoamérica que en Europa o EE.UU., donde el espíritu colonizador del europeo moderno triunfó completamente. La exasperación de un norteamericano o de un europeo ante un iberoamericano incapaz de respetar los plazos otorgados a sus trabajos, la impuntualidad en los encuentros, la lentitud incluso en los movimientos, crea la impresión que solemos producir de improvisación y superficialidad, cuando todas ellas no son otra cosa que manifestaciones sensibles de ese tiempo americano del que venimos hablando. La naturaleza se impone en América y el americano no espera humanizar ni dominar la naturaleza, como esos jardines franceses todos recortaditos. Tampoco se somete como sostenía Ernesto Grassi[107] sino que la acompaña. De ahí que nuestro tiempo lo cataloguemos como maduración con las cosas.

Más allá del loable esfuerzo del eximio humanista que fue Ernesto Grassi, creemos que sus tesis no están muy lejos de las de un Hegel, un Papini, o un Hermann de Keyserling. Pues, al radicalizar el sometimiento del hombre americano a la naturaleza va a sostener que este hombre es ahistórico. Pues si la historia es el registro de lo irrepetible, de lo transitorio, de aquello que está en permanente devenir, y como la vida americana deja de lado toda dimensión histórica pues el hombre de nuestras latitudes está, siempre según Grassi, sometido a la naturaleza que es cíclica, regular y reiterativa, este hombre es ahistórico.

Antonio Pérez Amuchástegui, ese gran historiador argentino, se aproxima a lo que deseamos expresar cuando con aguda fineza precisa en este aspecto: *"Y como nada le apuraba ni le urgía, el gaucho*

107 Grassi, Ernesto (1952). "Il problema de un filosofare sudamericano", Rev. Archivo di Filosofia.

desdeñaba olímpicamente el peso angustioso del tiempo histórico".[108] Subrayamos el término *desdeñar*, aun cuando no es exacto pues ello indicaría que existe una intención expresa del criollo respecto del tiempo histórico y eso no es así. Además si existiera "intención expresa" de desdeñar el tiempo histórico, ello significaría que, aunque se oponga, participa de esa concepción del tiempo. Desdeñar el tiempo es entrar en ese mismo curso temporal. En realidad, el término que debería haber utilizado es despreocupar. En el sentido de que no se ocupa de ese tiempo, no lo tiene en cuenta. El curso temporal de la conciencia iberoamericana es otro. Se decodifica no por oposición al tiempo histórico sino que posee otra dimensión, que catalogamos como "un madurar con las cosas".

El sentido de la historia para el europeo medio hasta la Segunda Guerra Mundial ha sido lineal y progresivo siguiendo el modelo del Iluminismo racionalista. Esa hecatombe mundial, si para algo sirvió, fue para hacerle tomar conciencia de que él no era el paradigma de hombre sino sólo una versión. Ernesto Grassi, como tantos otros que nos vinieron a estudiar a partir de ellos y sus preconceptos, no llegó a percatarse que es otro el sentido de la historia hispanoamericana, pues desde el siglo XVI, *ab ovo*, tomó un camino diferente al resto de Occidente.

El hombre que llega a América –que en Europa estaba condenado de antemano a una ocupación encorsetada en los estrechos límites que su familia había ocupado durante siglos– vuelve aquí a ser dueño de su alma. En América volvió a sentir bajo sus talones el costillar de Rocinante y retomó el camino con su adarga al brazo. Lo sedujo el paisaje y las posibilidades que ofrece la vida misma.

Hace muchos años un pensador colombiano, Eduardo Caballero Calderón,[109] hablando de la diferencia entre americanos y europeos, dijo que estos últimos eran hombres históricos que poseen una cultura detrás de sí que hace que sólo sigan viviendo.

No es necesario ser un filósofo. Cualquiera que haya viajado alguna vez se da cuenta que en Europa está todo hecho, todo ur-

108 Amuchástegui Pérez, Antonio (1965). *Mentalidades argentinas*, Buenos Aires, Eudeba, p. 245.

109 Caballero Calderón, Eduardo (1943). *Suramérica, tierra del hombre*, Bogotá, Circa.

banizado. Los conceptos de llanura, montaña, bosque, selva, campo perdieron allí hace siglos su significación prístina, primitiva y para volver a encontrarla el europeo tiene que recurrir a la leyenda y a los libros. Esto es, al pasado, el tiempo histórico. El resurgir contemporáneo de los mitos indoeuropeos en Europa no sólo se explica por la decadencia manifiesta del cristianismo, sino también por estas razones. En torno del americano está siempre el paisaje. Sus conquistas no son regresiones en el tiempo sino avances, instauraciones. De ahí que se destaque el éxtasis temporal del advenir, que funda la espera y permite el madurar con las cosas. Cuando el hombre –hasta el último recién llegado a América funda por sí un nuevo arraigo, fecunda a América– podemos afirmar que ése ya es americano. Ese último inmigrante ya es un *indianete*. Lo *hóspito* llegó a su plenitud. Y así el tiempo americano como una dimensión del espíritu queda íntimamente vinculado al paisaje y con el quehacer de ese paisaje. La colosal inmensidad de sus llanuras, selvas, montañas y ríos hacen que la conciencia del hombre americano –específicamente el tiempo y su significado– tengan un sentido diferente que aquel de Europa o de las sociedades avanzadas.

La sabiduría romana hablaba del *genius loci*, del genio del lugar –clima, suelo y paisaje– a partir del cual adquiría sentido el carácter del hombre. Y en ese contexto, nuestro *genius loci* es el que determina, en profundidad, la categoría americana de tiempo.

6. El concepto de "pueblos originarios"

A Pedro Godoy, el indoblegable

Uno de los rasgos del discurso político cultural de hoy día es su contenido homogéneo. Lo denominado "políticamente correcto" se vuelca en un discurso que, exaltando las diferencias, homogeneiza todo y a todos. Este discurso está compuesto de grandes categorías de pensamiento entre las que se destacan para nuestra América, tal como venimos analizando, la de latinoamericano, multiculturalismo, pueblos originarios, etc. Mucho hemos escrito sobre el falso concepto de latinoamericano para definirnos a nosotros los hispanoamericanos, iberoamericanos, indoibéricos o americanos a secas. Insistimos en que su instrumentación es ideológica y falsa pues ni los canadien-

ses son considerados latinoamericanos, siendo gran parte de ellos de origen francés, ni los rumanos son considerados latinos, cuando hablan un idioma derivado directamente del latín. Y es falsa su instrumentación porque el concepto es falso, ya que latinos son solo los habitantes del Lacio en Italia. Ningún italiano se va de denominar latino si no es de la región del Lacio. Tampoco nos vamos a detener en el concepto de multiculturalismo, pues, como ya lo hemos desarrollado aquí. Nos vamos a ocupar ahora de la falsa interpretación y posterior instrumentación del concepto de "pueblos originarios".

El primero del que tenemos conocimiento que llamó la atención sobre este asunto fue el historiador chileno perteneciente a la izquierda nacional, Pedro Godoy, cuando afirmó: *"El pueblo originario de Chile es el pueblo chileno real y concreto que conocemos en las calles, los estadios y las fiestas"*.[110] Y esto se aplica a toda nuestra América donde el pueblo originario es el pueblo criollo que se ha dado arquetipos en todos los países: huaso, gaucho, cholo, pila, montubio, ladino, guajiro, llanero, jíbaro, charro, etc. Si bien ya no vamos más vestidos así, pues los tiempos cambian, lo criollo es la valoración como lo más genuino de estos arquetipos. Vayamos por partes.

Los indios, mal llamados aborígenes = ab ovo, que significa "desde el huevo", son también inmigrantes porque llegaron a América como lo ha hecho todo el mundo. A América se llega y americano se hace. Por eso podemos definir a América como *"lo hóspito"*, pues recibe a todo hombre que viene de lo inhóspito. Y la diferencia con la inmigración europea que nace con Colón es que no cambiaron sus hábitos ni fecundaron a América, se quedaron pegados a la naturaleza que les ofreció este grandioso continente. Mientras que, españoles y portugueses, cambiaron hábitos, usos y costumbres al mixturarse con los indios y creando una cultura de síntesis o intercultura.

América se incorpora con rasgos propios a la historia del mundo cuando comienzan a nacer y a producir con rasgos distintivos

110 Es interesante notar que en los muy buenos pensadores chilenos encontramos las mejores meditaciones sobre qué sea lo de "pueblos originarios", por ejemplo, Pedro Godoy o Petras Petrus. Seguramente por los inconvenientes que presentan los partidarios de la "República Pseudomapuche" para el sur de Chile con sede en Londres.

los criollos americanos. Los indios son poblaciones preexistentes al concepto o la idea de América. El pueblo que da origen a América es España y en menor medida Portugal. Ahora bien, el carácter de originario nos lo da la mixtura o simbiosis, puesta de manifiesto en esos arquetipos que nombramos antes, y que resumimos en lo criollo. Los indios como siglos después los vikingos, antes de Colón, han "hallado" un continente, pero no lo "descubrieron". Pues hallar es toparse con algo sin hacerse cargo de lo que es, mientras que descubrir implica una conciencia y una voluntad de hacer manifiesto algo que estaba oculto. El descubrir revela la originariedad de América como un mundo que estaba oculto, que era mudo pues nada le dijo a la conciencia india o vikinga, pero sí a Colón y los posteriores descubridores. A partir de allí nace la originalidad: *"en el sentido de lo que emerge y se sostiene y crece desde sí mismo"*.[111]

Vemos cómo la originariedad está ahí, muda como las plantas autóctonas, mientras que la originalidad es algo nuevo, es algo diferente. Así la originariedad puede existir sin descubrimiento, pero no puede haber originalidad sin originariedad. Y esto último exige que nuestro pensamiento sea arraigado, que pensemos siempre desde América si queremos ser genuinos y auténticos. Debemos rechazar por falso el concepto de pueblos originarios limitado a los pueblos indígenas, los pueblos originarios de América somos nosotros los criollos bajo sus distintas denominaciones. Además, los pueblos indígenas no son tales pues la mayoría están mestizados. ¿O Evo Morales es indio por más que se disfrace de tal? Y al mismo tiempo debemos rechazar la copia y peor aún el remedo, pues ser americanos es un esfuerzo, es un trabajo, es una decisión. No somos genuinamente americanos por el simple hecho de nacer, comer y dormir en América sino que tenemos, de alguna manera, que hacer fecunda a América, como la fecundaron los mejores de nuestros antepasados.

7. Religión y modernidad en América

Es sabido que América es descubierta en el mismo momento en que nace la modernidad. Es más, uno de los rasgos de la moder-

111 Caturelli, Alberto (1991). *El nuevo mundo,* Edamex, México, p. 54.

nidad, la consideración del mundo como "globo terráqueo" es confirmado por las expediciones de Colón (1492-1502) y Magallanes (1519-1522). Algún autor despistado, como nuestro amigo uruguayo Methol Ferré, llega a atribuir el origen de la idea de globalización que hoy padecemos a las hazañas colombina y magallánica, afirmando: "*Hace cinco siglos Europa occidental a través de España y Portugal comenzó el proceso de Globalización Mundial*".[112]. Sin percatarse que una cosa es la idea de mundo "como globo terráqueo" y otra muy distinta la de "globalización del mundo" bajo un único modelo político-económico y cultural. Por otra parte, el hecho de que América haya nacido para la historia de Occidente conjuntamente con el surgimiento de la modernidad ha inducido erróneamente a otro autor, el argentino Disandro a sostener que: *"la mentalidad católica de Hispanoamérica fue forjada por el vacuum barroco (...) que arranca del racionalismo jesuítico*".[113] Vemos pues cómo estos dos juicios inatingentes, uno en el orden geopolítico y el otro en el orden teológico-cultural, nos consideran a nosotros los americanos como un producto de la modernidad. Nada más errado sobre todo si este juicio se extiende a los hispanoamericanos. Vayamos por partes y expongamos, *grosso modo*, el desarrollo histórico de la modernidad para, en un segundo momento, intentar su descripción.

Pueden establecerse tres marcadas etapas en el despliegue histórico de la modernidad.

La primera que va desde el final del siglo XV hasta finales del siglo XVIII. Para mojonarla con hitos significativos podríamos hacerlo diciendo que va desde el descubrimiento de América (1492) hasta la Revolución francesa (1789).

La segunda etapa abarca desde fines del siglo XVIII hasta la primera década del siglo XX. O sea, desde la mencionada Revolución francesa hasta la Primera Gran Guerra (1914).

Finalmente, la tercera etapa se inicia con la denominada con acierto por Ernst Nolte Primera Guerra Civil europea llegando hasta nuestros días.

---

112 Methol Ferré, Alberto (1996). *Fogón de la utopía*, Formosa, p. 35.

113 Disandro, Carlos (1965). *Las Fuentes de la Cultura*, Buenos Aires, Hostería Volante, p. 220.

En la primera etapa el hombre aún no se da cuenta que se ha producido un cambio sustancial en las relaciones interpersonales. Ya no es más la Iglesia católica, la monarquía y la cristiandad su marco de referencia sino que comienza a referenciarse en otras pautas. Así pues, la Reforma Protestante (1516) no sólo cuestionó el poder de la Iglesia sino que quebró la relación armónica entre Revelación, conocimiento y tradición, para exaltar la validez del conocimiento racional en sí mismo y dejar el *datum* revelado a la libre interpretación de cada uno, desligándolo de toda la tradición interpretativa anterior. En cuanto a la cristiandad, quedó partida en las múltiples naciones-Estados que conformaron el Occidente moderno. La monarquía –Revolución francesa mediante– va a ser cuestionada en la segunda etapa de la modernidad, aquella que se puede caracterizar como la etapa revolucionaria. Se producen las revoluciones políticas y las revoluciones técnico-industriales. Aparecen las repúblicas junto con las máquinas a vapor. Los movimientos de masas junto con las zonas industriales.

Finalmente en la tercera etapa se produce la universalización de la modernidad. La técnica en su simbiosis con la ciencia se transforma en tecnología, la que a su vez deviene ideología incuestionada hasta nuestros días. Los pueblos son transformados a través de la tecnología, sobre todo, gracias a los mass media, en público consumidor. Los Estados nacionales son superados en poder por algunas megaempresas transnacionales. Hoy asistimos a la homogeneización del mundo, donde el dinero electrónico, el "dinero-casino", sostiene el economista Miguel Gago, es 50 veces mayor que el dinero comercial. Donde los grandes relatos de la modernidad quebraron, no tanto por la mayor o menor crítica aguda que se les hiciera, sino por las consecuencias contradictorias a que llegaron estos principios cuando se plasmaron en los hechos. Hoy la sociedad entera está mal, no por *"no proseguir el proyecto de la modernidad"*, como sostiene Habermas y la escuela neomarxista de Frankfurt, sino porque los principios sustentados por la modernidad (Reforma, Ilustración y Revolución) llevados hasta sus últimas consecuencias, son contradictorios con la naturaleza humana y el orden entitativo de las cosas. Descripta la modernidad, en grandes rasgos, tanto en su aspecto histórico como

en su contenido, corresponde ahora introducirnos en el tema de este apartado: religión y modernidad en América.

Con el Descubrimiento chocan o se encuentran, como se dice hoy, dos cosmovisiones: la autóctona o india y la bajomedieval o católica. De esa colosal mixtura indo-hispana surgimos nosotros, la América criolla, la América morena. Dicha simbiosis produjo una conciencia: la iberoamericana como un mixto perfecto, portador de una cosmovisión propia análogamente diferente a las cosmovisiones de que está compuesta: *"Obsérvese que hablamos de mixto perfecto y no de compuesto sustancial como apresuradamente podría hablarse. Y ello es así porque por compuesto sustancial se entiende, hablando metafísicamente, al ente cuyos componentes son sustancias incompletas, pero que sin embargo siguen siendo distintas conservando su propia naturaleza después de producida la unión. Tal el compuesto humano resultado de la unión del alma y el cuerpo. En nuestro caso afirmamos que constituimos un mixto perfecto porque nuestra identidad nacional surge de la unión, por fusión y no por mezcla, de diversos elementos completos –lo católico y lo indio como cosmovisiones– que forman un todo natural en sí mismo: la conciencia hispanoamericana, que es análogamente diferente de estas dos cosmovisiones tomadas aisladamente"*. (Buela, 1990, 57)

La religión que llega a América no es producto ni del ecumenismo vaticano-mundialista ni del *vacuum barroco* del racionalismo jesuítico. La religión que llega a nuestras tierras es premoderna. Es el catolicismo bajomedieval anterior a la modernidad. Anterior a la Revolución Mundial, para hablar como Christopher Dawson. Ni siquiera son los jesuitas, que ciertamente poseen rasgos modernos, pero que llegan 80 años después del Descubrimiento y son expulsados en 1767, sino órdenes tradicionales y enfrentadas a ellos como los dominicos (1510), los franciscanos (1511), los mercedarios (1513) y los agustinos (1523). Estas son las cuatro órdenes que mantuvieron establemente su acción evangelizadora en América durante todo el período hispánico. Ahora bien, ¿cómo se plasma ese catolicismo premoderno en América? En forma heterodoxa a causa de la mixtura originaria de que habláramos, entre la conciencia autóctona y la conciencia arribeña. Esta mixtura originaria supera, va más allá, de la intención ortodoxa de los agentes evangelizadores. Es por este motivo último que la religión en nuestra América carece de la puri-

dad ritual europea. Esta heterodoxia, desvelo de los puristas "chupacirios", se produce por la aculturación del catolicismo en nuestro continente. Y allí radica su fortaleza y allí demora su riqueza. Lo que queremos decir se manifiesta a nivel sensible en la veneración cultual a la Virgen bajo las distintas advocaciones nacionales, entre otras, la de Luján para la Argentina, la del Carmen para Chile o la de Guadalupe para México. La vinculación del culto a María con la Pachamama en Bolivia, Perú, el norte de Chile y la Argentina. O los cultos populares en nuestro país a la Difunta Correa o al Gaucho Gil. Este entrecruzamiento entre lo católico y lo indio, aun pecando de heterodoxo, fue y es la mejor resistencia tanto a la penetración yanqui a través de estoicismo mormón o evangélico, como al manipuleo del racionalismo cristiano que la Europa decadente nos ofreció como su último producto a través de la teología de la liberación.[114] No es un secreto para nadie que sus representantes más conspicuos así como sus categorías de análisis son, ambos, productos europeos.

El catolicismo americano[115] por el contrario, está internalizado, o mejor aún, está asumido vitalmente por nuestros pueblos. Es esencial para nosotros más allá de que practiquemos o no la confesionalidad. Más aún, tomado como dato antropocultural es insustituible en nuestra ecúmene iberoamericana. Y esa vitalidad que se manifiesta en forma heterodoxa es, si me permiten el juego de palabras, su más lograda ortodoxia. Esta heterodoxia católica, cuya expresión más acabada en el arte fueron los imagineros hispano-criollos y sus arcángeles arcabuceros, es la que le permitió resistir el asalto de la modernidad durante quinientos años. Y es la que hoy se resiste, en los hechos, a la penetración de las sectas financiadas desde *Yanquilandia*. Y creemos que es la principal herramienta que tenemos para encarar con éxito la lucha del milenio que viene.

Es comprensible que ante la descristianización del Viejo Continente, los europeos urgen en sus dólmenes y en sus míticos relatos primordiales –Europa no nació católica, América sí–, que los yanquis sigan creyendo en su "destino manifiesto". Por el contrario, que-

114 Nos referimos sobre todo a la vertiente encabezada por Gustavo Gutiérrez, principal vocero del maridaje entre marxismo y teología.

115 Este catolicismo americano lo encuentro muy similar al practicado en la isla de Córcega, con esa imbricación entre cultura popular y religión.

démonos nosotros con esta "religión mistonga", como decía el cura Castellani, pero donde jamás surgió una herejía, que es la que nos otorga una identidad propia dentro los pueblos que conforman este pluriverso que denominamos mundo.

8. La tradición nacional

El filósofo Martín Heidegger se quejaba a mediados de los años '30 del siglo pasado de que Europa yacía bajo la gran tenaza formada por Rusia y Estados Unidos como portadores de la furia tecnológica y la organización abstracta del hombre normal.[116] Parece ser que nosotros hoy padecemos la opresión de otra gran tenaza, pues el mundo de nuestros días está atrapado entre la homogeneización global de un mundo-uno y el renacimiento tribal de los nacionalismos periféricos. Oscilamos entre MacDonald y Bosnia, CNN y Ruanda, Microsoft y Chechenia. Unos están compuestos por hombres y mujeres para quienes la cultura propia y su lengua, la nacionalidad étnica y su religión son elementos descartables y a reemplazar. En tanto que otros hurgan en sus muertos o ilusorios mitos fundadores, para desde allí enfrentar el problema de la pérdida de identidad. Esta, para volver al símil de Heidegger, es la tenaza que aprisiona al hombre normal de nuestros días.

Es obvio que resulta mucho más fácil vivir plegándose a cualquiera de las dos ramas del fiero instrumento. Se puede vivir como el hombre *light* que sólo busca "estar al día" y no saber, no tener opiniones chocantes siendo siempre encantador, someterse al mercado de divisas y al internet. O de lo contrario, se puede vivir como el hombre iniciático, haciéndose el sabio parodiando un saber que no se posee, oscureciendo las aguas para que parezcan más profundas, como gustaba decir Nietzsche. Y en este hombre iniciático hay dos vertientes. Desde el que se ocupa de los ovnis y la Tierra plana hasta el que busca fundar su saber en la hermenéutica de Nazca, el tantrismo de la mano izquierda o en Trapalanda. Esta *grosso modo* es la tenaza de nuestro tiempo, que aprisiona al pensamiento crítico pero arraigado

116 Heidegger, Martín (1966). *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, p. 75.

que, al menos nosotros, sostenemos como expresión más genuina del hombre no-conformista.

¿Cómo resolver desde nosotros mismos, desde nuestro lugar en el mundo que es Iberoamérica, esta opresión a dos puntas? Poniendo en acto, actualizando los valores que conforman nuestra tradición nacional. Así pues, el asunto aquí es responder: ¿qué es la tradición nacional y cuáles sus valores? La noción de tradición cuyo nombre proviene del latín *traditio* que significa la acción de entregar, de transmitir puede resumirse como el traspaso de una generación a otra de las cosas valiosas que la conformaron. La tradición no debe confundirse con el conservadurismo que, en general guarda todo, lo valioso y lo que no es. La diferencia entre tradición y conservatismo es que, en este último, lo viejo vale por viejo, mientras que en la tradición lo viejo vale en tanto portador de valores. La tradición para nosotros es algo que aún vive y no una entidad ahistórica tal como la considera el tradicionalismo filosófico. Estos valores de la tradición nacional se han encarnado paradigmáticamente en nuestra América en un sujeto histórico, el criollo, en tanto que representante más acabado de nuestra raza. En definitiva, el arquetipo de hombre americano que siendo de genuina estirpe hispánica nos distingue de España.

1) La expresión de la tradición nacional

La tradición nacional tiene en la literatura argentina tres hitos fundadores o fundantes: el *Facundo: civilización y barbarie* (1845) de Domingo Sarmiento, el *Martín Fierro* (1872-1879) de José Hernández y *El payador* (1916) de Leopoldo Lugones, y algunos aleatorios.[117]

Facundo tuvo por objetivo desacreditar al brigadier general Juan Manuel de Rosas, su gobierno (1835 a 1852) y a su principal personero, Facundo Quiroga. Y partía de la falsa antinomia, civilización y barbarie, equiparando barbarie a campaña, a desierto, a extensión

117 Entre los trabajos genuinos, aunque –en comparación con los tres mencionados– menores, podemos señalar: *La Tradición Nacional* (1888) de Joaquín V. González; *En torno al criollismo* (1912) de Ernesto Quesada; *Los gauchescos* (1917) de Ricardo Rojas. El resto son miles de estudios eruditos que se cuecen en su propia salsa: el academicismo estéril.

–*"el mal que aqueja a la República Argentina es la extensión"*–[118] la población criolla, y proponiendo su reemplazo por el europeo que es la civilización. No obstante tamaño error, decimos que su mérito, limitado sólo a los tres primeros capítulos (el resto son *"mentiras a designio"*, según carta de Sarmiento al general Paz) estriba en la descripción del *genius loci* de los argentinos y sus caracteres esenciales expresados en la descripción del criollo bajo las distintas figuras del rastreador, el baqueano, el gaucho malo y el cantor. Sarmiento, a pesar de él mismo, fue un americano hasta la médula, a punto tal que, cuando describe al gaucho, en realidad se autorrefleja. La contradicción surge cuando lo interpreta: *"La sangre es lo único que tienen los gauchos de seres humanos"*, pues allí surgen todos los preconceptos ideológicos de su conformación política. Romántica y liberal. Europeizante y mimética. Unitaria y antirrosista. Masónica y anticatólica.

Martín Fierro viene a relatar los padecimientos del gaucho, producto típico de la pampa, explotado y sometido a los arbitrios de la ciudad, sede del gobierno y sus personeros: políticos, jueces y *milicos*. El poema va más allá de su autor, pues *"él ignoró siempre su importancia y no tuvo genio sino sólo en aquella ocasión"*.[119] El poema lo sobrelleva. Ante la crítica ilustrada de la época, Hernández pide disculpas por la inferioridad de sus versos. Sin embargo, su poema adquiere inusitada adhesión en el paisanaje, transformándose en el texto más leído de su tiempo. Véase el pedido de un almacén de ramos generales de la campaña a su abastecedor porteño en 1873: *"50 gruesas de fósforos, 2 quesos bola, 10 tercios de yerba, 1 barrica de cerveza, 2 pipas de vino Carlón, 50 Martín Fierro"*. (Amuchástegui Pérez, 1965, 230). Su lenguaje, estilo, versificación y temática son estrictamente criollos. No imita.

"De naides sigo el ejemplo
naide a dirigirme viene".

118 Sarmiento, Domingo (1961). *Facundo: civilización y barbarie*, Buenos Aires, Eudeba, p. 21.

119 Lugones, Leopoldo (1978). *El payador*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, p. 133.

Martín Fierro tuvo, tiene y tendrá múltiples y variadas lecturas e interpretaciones pero, por sobre todo, es la expresión de nuestro modo de ser en el mundo. Las grandes etapas de su desarrollo son:

a)	Vida bucólica:	*"era una delicia ver cómo pasaba los días".*
b)	Envío a la frontera:	*"Si esto es servir al gobierno a mí no me gusta el cómo".*
c)	Huida al desierto:	*"Y siguiendo el fiel del rumbo se entraron en el desierto".*
d)	Vuelta:	*"Viene uno como dormido cuando vuelve del desierto".*
e)	Dispersión:	*"Después a los cuatro rumbos los cuatro se dirigieron".*

Ellas indican emblemáticamente no sólo el drama de la historia patria, *"Hasta que venga algún criollo en esta tierra a mandar"*, sino también las etapas en el camino del hombre que lucha por ejercer su libertad. Y en este sentido *Martín Fierro* encierra también una filosofía de vida.

El tercer eslabón de la tradición nacional aparece con *El payador*. Producto de una serie de seis conferencias pronunciadas por Lugones durante 1913 en el teatro Odeón de Buenos Aires a la que asistieron, entre otros, el entonces presidente de la República Roque Sáenz Peña y sus ministros Indalecio Gómez, Eleodoro Lobos, Carlos Ibarguren, Justo P. Sáenz Valiente. El ensayo es, cuarenta años después de publicado *Martín Fierro*, la primera gran reivindicación de Hernández y su objetivo es probar que el libro es un poema épico y para ello se apoya en la proposición: *"El gaucho, y no el español, fue el héroe y civilizador de la Pampa. En este mar de hierba, indivisa comarca de tribus bravías, la conquista española fracasó"*. (Lugones, 1978, 36) El trabajo es como todos los ensayos de Lugones, desmesurado, exultante, arbitrario, pero, al mismo tiempo, penetrante, suscitador, inteligente, fruto de una cabeza brillante como la del hijo de Río Seco. Acá se muestra no como el afrancesado que fue sino como el criollo

a pie firme proveniente de una familia que: *"por cuatro siglos sirvió a estas tierras"*. Si pudiéramos obviar los capítulos primero y último, absolutamente infundados, el libro sería el ensayo más acabado sobre la tradición nacional.

Haciendo gala de una erudición, por momentos insolente y ofensiva, Lugones no sólo muestra acabadamente la trabazón interna del *Martín Fierro* que lo convierte en el mayor poema épico de Hispanoamérica, sino que además pone al descubierto la corriente espuria de la expresión criolla. A Bartolomé Hidalgo lo trata de: *"barbero que le imprimió a sus versos, como es natural, la descosida verba de su oficio*". De Hilario Ascasubi, defendido años después por Borges frente a Hernández, dice que: *"no tenía de gaucho sino el vocabulario, con frecuencia absurdo*". Al respecto ya Miguel Cané había afirmado en carta a Hernández: *"Ud. ha hecho versos gauchescos, no como Ascasubi, para hacer reír al hombre culto del lenguaje del gaucho*". De Estanislao del Campo y el comienzo de su *Fausto* sentencia: *"Es una criollada falsa de gringo fanfarrón*".[120] Del *Lázaro* de Ricardo Gutiérrez y de *La Cautiva* de Echeverría que: *"son meros ensayos de color local en los cuales brilla por su ausencia el alma gaucha*". A esta co-

120 No nos podemos resistir a copiar todo el párrafo que le dedica Lugones a Del Campo y su obra. Dice así: *"Después, si el vocabulario del famoso Fausto, está formado regularmente por palabras gauchas, no lo son sus conceptos. Así puede observarse desde el primer verso. Ningún criollo jinete y rumboso como el protagonista, monta en caballo overo rosado: animal siempre despreciable cuyo destino es tirar el balde en las estancias, o servir de cabalgadura a los muchachos mandaderos; ni menos lo hará en bestia destinada a silla de mujer, como está dicho en la segunda décima, por alabanza absurda, al enumerarse entre las excelencias del overo, la que podía "ser del recao de alguna moza –y, para peor– pueblera". Además, en la misma estrofa habíalo declarado "medio bagual"; lo cual no obsta para que inmediatamente pueda creerlo arrocinado, es decir, manso y pasivo. Por último, para no salir de las dos primeras décimas, que ciertamente caracterizan toda la composición, ningún gaucho sujeta su caballo sobrenándolo, aunque lo lleve hasta la Luna. Esta es una criollada de gringo fanfarrón, que anda jineteando la yegua de su jardinera".* Es atingente hacer notar con Justo P. Sáenz (h) que: *"El espíritu de imitación por todo lo que emana de la Capital Federal, tan común en nuestro interior (...) ha hecho que el paisano, sobre todo el que desfila en nuestras fiestas, tome la fea y despiadada costumbre, imitando a los reseros del Matadero Porteño, de cortarle la cola al maslo, cuando nuestro gaucho usaba la cola hasta la ranillas, o cuanto menos cortadas al garrón".* Sáenz, Justo P. (1997). *Equitación Gaucha*, Buenos Aires, Emecé, pp. 68, 138, 130.

rriente espuria de la expresión criolla debemos agregar el publicitado trabajo de Ezequiel Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, que Lugones no conoció, un libro verdaderamente miserable, escrito por un gallego trepador y anticriollo con veleidades de sociólogo.

2) Los valores de la tradición nacional

Estos tres autores, que dicho sea de paso son políticamente opuestos entre sí, nos muestran que nuestra conciencia, o sea, la conciencia criolla, nuestro mundo de valores, nuestro genius loci, nuestra representación comunitaria. Todo ello es premoderno. Pero nuestra forma de representación política a través del parlamentarismo demócrata-liberal y la proyección internacional de nuestra ecúmene cultural partida en una veintena de republiquetas bananeras, todo ello es moderno. Y esta es la gran contradicción que venimos soportando desde hace casi doscientos años. Somos entitativamente una cosa pero la representamos falsamente. Somos sustancialmente premodernos, nos relacionamos con el medio y nos organizamos familiar y comunitariamente como premodernos, pero nos representamos políticamente como modernos. Vivimos así una contradicción no resuelta. Al respecto algo barruntó el volcánico Sarmiento: *"En la República Argentina se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo; una naciente que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas"*. (Sarmiento, 1961, 49)

Sin ir más lejos, nuestra concepción del tiempo es distinta. Nuestros contratos los cumplimos de "otra manera" para desazón de europeos y norteamericanos. El nuestro no es el "*time is money*" sino "*sólo tardanza de lo que está por venir*" como afirma *Martín Fierro*. Es un madurar con las cosas. Eso es lo que es, pero tanto ellos como nuestra *intelligensia* local han caracterizado como indolencia o vagancia nativa, para los cuales la siesta es casi un delito. Claro está, hoy ya no existen los arquetipos que han definido a nuestros pueblos

que fueron los que encarnaron la Tradición Nacional. Ya no está el gaucho, ni el llanero, ni el huaso, ni el charro, ni el montubio, ni el borinqueño, ni el cholo, etc. Hoy casi todos tendemos al *homo consumans*, al hombre *light*, al hombre homogeneizado del supermercado, al hombre desarraigado, al bicho urbano para quien: *"el campo es aquel lugar horrible donde los pollos camina crudos"*. Pero si bien es indudable la desaparición del criollo bajo sus distintas formas, ello no nos permite afirmar la desaparición de los valores que animaron a este tipo de hombre. En una palabra, que desaparezca la forma en tanto que apariencia no nos autoriza a colegir que murió su contenido, esto es, el alma gaucha. Muy por el contrario, lo que tiene que intentarse es plasmar bajo nuevas apariencias o empaques los valores que sustentaron a este tipo de hombre, como son:

- el sentido de la libertad
- el respeto a la palabra empeñada
- el sentido de jerarquía
- la preferencia de sí mismo

Criollo es pues quien comparte estos valores más allá de su origen étnico, sea italiano, árabe, gallego o alemán. Estos son los valores fundamentales del *"alma hispanoamericana"*. Renunciar a cualquiera de ellos es renunciar a nosotros mismos.

3) El desarrollo de la tradición nacional

La introducción del positivismo se produce en la generación de 1880 y se prolonga hasta la de 1896 (Ramos Mejía, Ameghino, Pirovano) y sigue en la del '96 con Car, por eso se lo ubica en la generación de 1910.

Una observación: es conocida la interpretación que a menudo se ha realizado sobre el positivismo argentino tanto por sus defensores como detractores. Quizás no se haya prestado la suficiente atención, punto que Nimio de Anquín ha enfatizado, acerca del carácter originario que puede poseer para nosotros el positivismo en tanto se centre en la cognición de las individualidades entitativas, la *onticidad americana* de la que habla él y también Kusch. En tal sentido, podría indicarse al positivismo como un primer bosquejo de pensamiento iberoamericano con algunos rasgos propios.

La producción de estos cuatro autores, como dijimos es tardía, y logra recién su expresión en la generación del Centenario (1910), que es cuando se produce la irrupción de un conjunto de pensadores nacionales como Leopoldo Lugones (1874-1938), Ricardo Rojas (1882-1954), Manuel Ugarte (1875-1951) y Saúl Taborda (1885-1944). Sus libros más significativos son: *El payador, La restauración nacionalista* e *Historia de la literatura argentina, La nación hispanoamericana* y *El ideario argentino.*

De la generación del ’10 pasamos a la del ’25 y la del ’40, donde ambas se complementan e imbrican formando un todo que conformó lo más granado de la producción del pensamiento nacional en todos los ámbitos: histórico, económico, literario, filosófico y político. Podemos ubicar en la primera a Guerrero, de Anquín, Astrada, Miguel A. Virasoro, Sixto Terán, y desde el ensayo a Canals Feijoo, Borges, Scalabrini Ortiz, Arturo Cancela. Y en la del ’40 a Sepich, Tomás Casares, Castellani, Meinvielle, Sampay, y desde el ensayo a Marechal, Jauretche, José Luis Torres, Ramón Doll, Ernesto Palacio, Julio Irazusta.

Quien le otorga capitalidad a todo este cúmulo de pensadores y pensamiento nacional es Juan Perón con el Congreso de Filosofía de 1949, el hecho cultural más significativo dentro de la breve historia argentina. Los libros más significativos de los autores citados, por orden de mención son: *Tres motivos en las entrañas del Facundo* y *Estética operatoria; El ser visto desde América* y *Mito y política; El mito gaucho; La intuición metafísica; El problema de la cultura argentina.* Ensayos: *En torno al problema de la cultura;* “El escritor argentino y la tradición”*; El hombre que está solo y espera; Palabras socráticas a los estudiantes.* Del 40: *Latinoamérica ¿madurez o decadencia?; Jerarquías espirituales; Decíamos ayer* y *Las canciones de Militis; De la cábala al progresismo; Teoría del Estado.* Ensayos: *Descenso y ascenso del alma por la belleza; Manual de las zonceras argentinas; Nos acechan desde Bolivia; Liberalismo en la literatura y la política; Historia argentina.* De Perón pueden leerse: *La comunidad organizada, Conducción política* y *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional.*

La generación del ’60-70 produjo como novedad “la izquierda nacional” con pensadores como Juan José Hernández Arregui

y Jorge Abelardo Ramos. Al mismo tiempo que "cristianos comprometidos" con la causa nacional como Conrado Eggers Lan, cuya continuación se manifestó una década después en la teología y filosofía de la liberación con figuras como Rodolfo Kusch y J. C. Scannone. Sus libros más significativos son *La formación de la conciencia nacional* y *Revolución y contrarrevolución en Argentina; Izquierda, peronismo y socialismo* y *Cristianismo y nueva ideología; La negación en el pensamiento popular* y *Hacia una filosofía de la liberación.*

La década del '90 nos encuentra con una experiencia única como la del grupo de la revista de metapolítica *Disenso* (1994-1999) que tuvimos el honor de fundar y dirigir junto con Horacio Cagni, Alfredo Mason y Abel Posse. Allí planteamos por vez primera la teoría del disenso, que fuera publicada en libro luego en España, de nuevo en la Argentina y también en Chile. Mientras que Horacio Cagni publicó su premonitorio y liminar trabajo *La guerra hispano-norteamericana y el inicio de la globalización,* luego también en libro. Propusimos asimismo la creación de un pensamiento de ruptura con la opinión publicada, al mismo tiempo que iniciamos los estudios sobre la metapolítica en América. Los libros más significativos son *Teoría del disenso* y *Pensamiento de ruptura; La guerra hispano-norteamericana y el inicio de la globalización; Sindicalismo y dictadura* y *El gran viraje.*

Las dos décadas que llevamos del siglo XXI, con el internet, las computadoras y las redes sociales cambiaron las formas de expresión. Pocos libros impresos, ya no más revistas en papel y muchos ensayos provisorios sobre todo de pseudopensadores circunstanciales que luchan en un "corta y pega" para ver quién es más novedoso.

Cabe barruntar que si una persona leyera esta treintena de autores mencionados y sus libros propuestos correspondientes adquiriría una formación e información suficiente para hablar y pensar con propiedad sobre el pensamiento nacional argentino. No obstante, podemos destacar que se han creado cátedras sobre el pensamiento nacional en nuevas universidades como la de Ushuaia, Jujuy y Lanús, lo que nos permite abrigar buenas esperanzas para la recuperación y conocimiento adecuado del mismo.

9. Borges y la tradición

Siempre el escritor Jorge Luis Borges es materia de discusión y de disputa por aquellos que están a favor o en contra de sus opiniones. El asunto es que nadie está totalmente a favor ni totalmente en contra de Borges. Es que el hombre escribió de todo y sobre todo y entonces es muy difícil valorarlo *in totum*. En nuestro caso, lo rechazamos por su antiperonismo visceral, por su liberalismo político, por su falta de formación filosófica, por sus arbitrariedades sobre casi todo y lo aceptamos cuando habla del mundo criollo, del tango, del gaucho, del compadre, de la literatura argentina. Es porque el mismo Borges, a pesar que escamotee el tema como el culo a la jeringa, no puede renegar de mundo criollo al que pertenece por derecho propio. En ese sentido le pasa lo que a Sarmiento, puede defender a raja tabla el mundo ilustrado de la civilización, pero no deja de ser un criollo, que en su *Facundo* se explaya con propiedad en los primeros capítulos mostrando un conocimiento más vivido que estudiado.

Hoy escribimos a cuento de una conferencia de Borges en el Colegio Libre de Estudios Superiores de 1951 cuyo título es "El escritor argentino y la tradición".[121] Allí sostiene que se intentaron varias soluciones: a) Lugones, quien sostiene que el *Martín Fierro* da inicio a nuestra tradición; b) Ricardo Rojas sostiene que son los gauchescos con Bartolomé Hidalgo y compañía; c) se sostiene que el escritor argentino está desvinculado del pasado, sobre todo europeo.

Borges va a criticar las opiniones diciendo: a) si bien el *Martín Fierro* es la obra más perdurable que hemos escrito los argentinos, no es nuestra Biblia ni nuestro libro canónico; b) la poesía gauchesca se ha producido en función del gaucho, pero es lo más alejado de la poesía popular, pues los payadores orilleros tratan de expresarse con corrección. Y termina defenestrando al *Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes como una metáfora de Montmartre; c) los dramáticos acontecimientos últimos de Europa (la Guerra civil española y la Segunda Guerra Mundial) han resonado profundamente en peleas aquí. Esto no ocurriría si estuviéramos desvinculados de Europa.

121 Borges, Jorge Luis (1957). *Discusión,* Alianza, Madrid.

Ahora bien, se pregunta ¿cuál es la tradición argentina? Y responde: *"Creo que nuestra tradición es la cultura occidental a la que tenemos derecho más que cualquier otra nación occidental"*. Y su razonamiento se apoya en Thorstein Veblen (1857-1959)[122] cuando se pregunta si la preeminencia de los judíos en la cultura occidental se debe a una superioridad innata de los judíos y dice que no. Que ellos sobresalen en la cultura occidental porque actúan dentro de ella pero no se sienten atados a ella por ninguna devoción, por eso a un judío siempre le resulta más fácil que a un occidental no judío innovar en la cultura. Y concluye Borges que a los argentinos nos sucede *mutatis mutandis* algo similar: *"pues podemos manejar todos los temas europeos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas"*.

Salvando la distancia con Borges, nosotros planteamos lo mismo con el tema del pensamiento de ruptura y la teoría del disenso, que es lo que nos permite desde el punto de vista de la filosofía, afirmarnos en lo que somos a partir de nuestro *genius loci.* Esta preferencia por nosotros mismos es la salida más genuina que tenemos y que, además, podemos llevar a cabo sin imitar, que es una de las mayores taras de nuestros intelectuales.

10. Nacionalismo continental

No escapará al lector atento la similitud del título con el trabajo del ensayista chileno Joaquín Edwards Bello (1887-1968), quien por 1935 publicó una serie de ensayos bajo ese nombre. Sea pues, nuestro homenaje al preclaro pensador trasandino.

Nacionalismos de "patria chica"

Aun cuando el término nacionalismo posee una polisemia abundante, es universalmente aceptado que el nacionalismo es la ideología del Estado-nación.[123] Y, paradójicamente, es a partir de este primer y elemental enunciado del concepto, que se nos plantea la

122 Sociólogo norteamericano autor del imperdible libro *Teoría de la clase ociosa.*

123 El Estado es entendido en este contexto según la versión liberal como la organización jurídico-institucional de la nación. Nuestra meditación sobre el Estado puede

diferencia sustancial entre los diversos nacionalismos. Los viejos filósofos aconsejaban primero distinguir para luego unir. Y la distinción primera que exige nuestro tema es entre nacionalismo europeo y nacionalismo hispanoamericano.

El Estado surge en Europa a partir de la nación mientras que, por el contrario, en nuestra América el Estado crea la nación. Así en Europa los movimientos lingüísticos y filosóficos de cepa romántica del siglo XIX aspiraban a formar Estados nacionales; por el contrario, en América el movimiento se realizó a la inversa. La finalidad de este Estado-nación de carácter republicano y liberal creado a principios del siglo XIX será la creación de las naciones. Este Estado-nación tendrá por ideología el nacionalismo "de fronteras adentro", expresión de los localismos más irreductibles encarnados por las oligarquías vernáculas impermeables a una visión continental. Los Estados independizados de España como repúblicas llegan, luego de devastadoras luchas civiles, recién a finales del siglo XIX a transformarse en naciones. De ahí que la expresión histórica por antonomasia de este nacionalismo localista, hijo putativo de Inglaterra, liberal en economía y conservador en política sea el "nacionalismo mitrista" argentino.

Los nacionalismos europeos fueron imaginados sobre una base étnica, lingüística y geográfica común en tanto que los nacionalismos americanos fueron, paradójicamente, producto de una voluntad ideológica ajena a América, la del Iluminismo filosófico. Siendo sus gestores políticos, Gran Bretaña y su secretario de Estado, George Canning, quien se apresuró en 1825 en reconocer la independencia de los nuevos Estados luego del triunfo de Ayacucho (1824) sobre el último Ejército realista. Vemos pues cómo estos nacionalismos de "patrias chicas" son europeo-dependientes tanto en su génesis como en su contenido. Ello explica en gran parte su fracaso político reiterado. Carecen de encarnadura popular. Y son elitistas no por méritos propios, ya que carecen de nobles, sino porque su ideología conduce a la exclusión del otro. Estos nacionalismos de invención europea surgidos ante la quiebra de la cristiandad a causa de la Reforma pro-

encontrarse en Buela, Alberto (1987). *Aportes al pensamiento nacional*, Cultura et Labor, Buenos Aires.

testante: *"han venido a llenar el vacío dejado por el debilitamiento de la religión cristiana y el sentido de seguridad de los pueblos en un mundo secularizado"*.[124]

Ello explica el hecho aparentemente curioso que la mayor parte de estos Estados-nación republicanos surgieron antes en América que en Europa. Porque aquí se crearon Estados virtuales porque eran Estados sin naciones, lo que explica a su vez la carencia de soberanía nacional. Cambiamos el envase, las instituciones, sólo para pasar de un amo a otro, a Gran Bretaña en el siglo XIX y a los Estados Unidos en el siglo XX. Este nacionalismo, al ser un producto ideológico trasplantado desde Europa a América, carece en nosotros de genuinidad. Es el que engendró las pocas guerras que tuvimos en Hispanoamérica: la guerra del Pacífico entre Perú, Chile y Bolivia (1879), la del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935), la de la Triple Alianza entre Brasil, la Argentina y Uruguay por un lado y el Paraguay por el otro (1865-1870), donde al decir de Franz Josef Strauss: *"por primera vez en la modernidad el deseo del vencedor fue lograr una rendición incondicional –traducción moderna del clásico vae victis– lo que condujo a un resultado abominable"*.[125]

Una variante de este nacionalismo en América en el presente siglo ha sido el nacionalismo antiimperialista que de Lenin sólo heredó su aspecto "latinoamericanista" (socialismo mundial) pero que, de hecho, fue un producto salido de las manos de Stalin con su idea de revolución comunista por Estados. Este nacionalismo marxista, importado en todo –lenguaje, enseñas, emblemas, consignas, políticos y teóricos– marcó el máximo extrañamiento con respecto a nuestra América, llegando a negar nuestras tradiciones más telúricas como religión, etnia o patria. Y afirmamos que ha sido una variante del nacionalismo de "patria chica" porque no superó la idea de Estado-nación sino sólo declamatoriamente cuando se proclamaba "latinoamericano".[126]

---

124 Pakkasvirta, Jussi (1997). *¿Un continente, una nación?*, Ed. Academia de Ciencias de Finlandia, Helsinki, p. 43.

125 Strauss, Franz Josef (1969). *Desafío y respuesta*, Losada, Buenos Aires, p. 44.

126 Es de destacar que hubo una variante importante, en tanto producción historiográfica, de esta corriente que se autodenominó alternativamente "marxismo de Indias", "socialismo criollo" o "izquierda nacional" que surgió en la Argentina

Nacionalismo de "patria grande"

El sentido continental nace con el descubrimiento hispano de América, dado que antes del descubrimiento no existía tal sentido. Es el mundo ibérico que introduce la noción de pertenencia a una ecúmene cultural de carácter continental como lo es Iberoamérica. Lengua, religión e instituciones compartidas durante tres siglos por todos los pueblos de esta región del globo crearon en la conciencia hispanoamericana un sentimiento de unidad continental que doscientos años de pertinaz liberalismo político e iluminismo filosófico no han podido desarraigar. Y así, de tanto en tanto, surgen nuevos intentos de construcción política de una "patria grande" que son abortados *ab ovo* por aquellos que son históricamente enemigos de la unión continental de nuestros pueblos. Claro está, la conformación, con un poder unificado, de un gran espacio continental habitado hoy por 400 millones de hombres, significa un desafío a los poderes mundiales difícil de tolerar. Este nacionalismo continental tuvo una segunda manifestación durante las luchas por nuestra independencia y logró su expresión más acabada en Simón Bolívar y su idea de creación de los Estados Unidos de Suramérica que conformarían la más grande nación del mundo,[127] donde el istmo de Panamá sería para los hispanoamericanos lo que el istmo de Corinto fue para los griegos. Pero el Congreso de Panamá de 1826 convocado a tal efecto fracasó tanto por la oposición de los nacionalistas "de patria chica", los localistas creadores de las nuevas oligarquías criollas, como por el error garrafal de Bolívar de meter el zorro en el gallinero invitando a los representantes de Washington a participar activamente en el Congreso. Estados Unidos ya tenía una idea clara y distinta sobre qué hacer con América enunciada tres años antes en la Doctrina Monroe y su lema *"América para los americanos"*, que a buen entendedor debía leerse como "América para los norteamericanos" y

a partir de la caída del peronismo (1955) y se destacó a través de los trabajos de Jorge Abelardo Ramos (1921-1996), Juan José Hernández Arregui (1912-1974) y Rodolfo Puiggrós (1906-1980).

127 Bolívar, Simón (1815). *Carta de Jamaica.*

cuya estrategia como la de Zeus en el gobierno del Olimpo fue desde entonces dividir para reinar.[128]

Este nacionalismo continental reaparece luego de casi un siglo como consecuencia de la Guerra hispano-norteamericana de 1898 y tiene su expresión más acabada en el *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó y el arielismo o generación del Centenario de nuestra independencia. Autores como José Vasconcelos, Gonzalo Zaldumbide, Francisco García Calderón y Manuel Ugarte son los que recrean el viejo ideario de "la creación de un continente" o de "la nación hispanoamericana" según los títulos de sus propios libros. Esta tercera etapa del nacionalismo continental se caracteriza respecto de las dos anteriores porque al ideario de "gran espacio" adiciona su antiimperialismo, pero estuvo limitada al plano intelectual y careció de funcionalidad política. Es decir, no se realizó en esa época en ningún movimiento político de nuestros países. Sin embargo, sus efectos políticos se plasmaron años después, en nuestra opinión, en tres movimientos políticos de significativa importancia para nuestra América: a) en el nacionalismo antiimperialista de Augusto César Sandino y su lucha por la liberación de Nicaragua (1927-1932); b) a partir de 1924 en el aprismo de Víctor Haya de la Torre y c) desde 1945 en el peronismo argentino y su idea de unión continental: *"El año 2000 nos encontrará unidos o dominados"*.

Este nacionalismo continental va a ser en Augusto Sandino "latinoamericano". Así en su principal escrito *Plan de realización del supremo sueño de Bolívar* (1929) va a insistir expresamente en la incorporación de Haití al proyecto de unidad continental. En tanto que en Haya de la Torre va a ser "indoamericano". Pero contrariamente a lo que pueda pensarse, el indoamericanismo de Haya, que tiene su fuente en Vasconcelos y su *raza cósmica,* no es indigenista sino indiano, expresión ésta que valoriza el mestizaje como lo genuinamente americano. Finalmente, en Perón el nacionalismo continental va a ser "iberoamericano", pues prioritariamente la política exterior del peronismo en 1946-1955 / 1973-1976 y aun el actual, que de pero-

128 Si bien los representantes estadounidenses llegaron tarde, su estrategia fue la de boicotear el Congreso en coincidencia con la de George Canning, secretario de Estado británico de la época.

nista tiene sólo el nombre, estuvo siempre dirigida a lograr la unión con Brasil.[129]

Prognosis de una idea

Los estudiosos de la unidad continental nos tienen acostumbrados primero a hablar de "Latinoamérica" y segundo a caracterizarla como "utópica". Ellas son dos tipificaciones erróneas. Pues la unidad continental fue, salvo la excepción vista de Sandino, siempre hispano o iberoamericana y el carácter de utópica no le corresponde, pues esta unidad tuvo *un lugar*, existió durante tres siglos y lo que siempre se propuso fue su restauración bajo distintos modelos. La unidad continental no es *un no lugar*, una utopía como las de santo Tomás Moro, o la de Campanella y su Ciudad del Sol o la Nueva Atlántida de Francis Bacon. Esta es una visión eurocéntrica de interpretar la unidad del continente. Ella debe ser interpretada a partir de lo que *tuvo ya lugar*; de lo contrario se transforma *eo ipso* en una idea ilustrada como es la que tiene la izquierda progresista de América, llámese teología de la liberación o escuela de antropología social.

Hoy día la unidad continental está expresada en distintas subregiones, como el Pacto Andino o el Mercosur, más como "unidad de intereses" que como "unidad de ideales", pero sin embargo este inicio como "unidad de intereses" le otorga a la idea de unidad continental una verosimilitud de la que carecía otrora. La tarea actual reservada a los hombres de la cultura y a los pensadores nacionales iberoamericanos es recrear la "unidad de ideales" que den contenido a la mera "unidad de intereses". Y aun cuando el futuro nos esté vedado (no olvidemos que en la caja de Pandora sólo la prognosis quedó encerrada) se vislumbra que la constitución de grandes espacios autocentrados es el único remedio ante el proyecto de globalización y extrañamiento de los pueblos. Y este gran espacio está dado para los iberoamericanos en la unidad continental apoyada en un nacio-

129 En su discurso de carácter reservado en la Escuela Nacional de Guerra el 11 de noviembre de 1953 conocido como "Sobre el ABC –Argentina, Brasil, Chile–" va a afirmar que la idea fundamental es llegar a la unión de esta parte del continente y que la política argentina en el orden internacional ha estado orientada hacia la necesidad de esa unión.

nalismo de "patria grande". De lo contrario, nuestra identidad como nación corre serios riesgos de desaparición. Es apropiado en este sentido recordar, ya que nuestros ilustrados los han echado al olvido, los viejos versos del Santos Vega que parecen escritos a propósito:

"Si mi voz es impotente
para arrojar, con vosotros,
nuestra lanza y nuestros potros,
por el vasto continente;
si jamás independiente
veo el suelo en que he cantado
no me entierren en sagrado
donde una cruz me recuerde;
entiérrenme en campo verde
donde me pise el ganado".

11. Sentido metapolítico del castellano o español

Como despedida del año 2008, el diario *El País* de España en la edición argentina publicó un artículo a doble página en el centro del diario firmado por Tereixa Constenla titulado "El español, un filón huérfano de prestigio", en donde se vuelcan una sarta de mentiras a designio que sublevan al más calmo. Este artículo confirma el título del último libro del pensador español Fernando Sánchez Dragó, *Si habla mal de España… es español*, que a su vez viene de un viejo verso de Joaquín Bartrina que decía así:

"Oyendo hablar a un hombre,
Fácil es acertar dónde vio la luz del sol.
Si os alaba Inglaterra será inglés.
Si os habla mal de Prusia, es un francés.
Y si os habla mal de España, es un español".

Hablando con amigos colombianos que en esos días nos visitaron recordábamos que tanto en sus escuelas como en las nuestras nos enseñaban que la lengua que hablábamos era el castellano y que

el término español designaba la nacionalidad de los nacidos en España. Pero la fuerza de las cosas hace que hoy, internet mediante, se hable de español para referirse a nuestra lengua y no al castellano. En general, en España, Europa y los Estados Unidos se habla de lengua española y en Hispanoamérica de lengua castellana. Para el caso de este apartado los términos son intercambiables. Pero la estulticia, para decirlo elegantemente, de los que hablan de su lengua, que es también nuestra lengua[130] es que lo hacen de manera menguada, recogiendo los argumentos de nuestros históricos enemigos políticos: los angloparlantes.[131]

La primera de las razones falsas argumentada por la autora es que: *"El español es la cuarta lengua más hablada del mundo, detrás del chino, del inglés y del hindi"*. Esto, como salta a las claras es falso de toda falsedad, pues el castellano es hablado por 240 millones en América del Sur (incluidos los 20 millones que lo hablan en Brasil), 45 millones en Estados Unidos, 68 millones en América Central y Caribe, y 130 millones en México. Lo hablan 1 millón en Guinea Ecuatorial, Israel y Europa Oriental; 45,9 millones en España, 10 millones en Filipinas[132] y alrededor de 2 millones en Marruecos,[133] más 3 millones en el resto del mundo, lo que suma un total de 547 millones de hispano-hablantes, con lo cual se desmienten totalmente las cifras divulgadas por el artículo de marras. En este *racconto* no tenemos en cuenta que el número de estudiantes que lo aprenden en Estados Unidos son algo más de ocho millones, número que supera

130 Ocho de cada diez hablantes estamos allende el Atlántico.

131 Por si no lo saben, 3.000 criollos colombianos al mando de Blas de Lezo derrotaron a la Armada inglesa de 23.000 hombres al mando de Vermont en 1741 en Cartagena de Indias y criollos argentinos al mando de Santiago de Liniers derrotaron también a los ingleses en 1806 y 1807 en Buenos Aires. El enfrentamiento con Inglaterra viene de lejos.

132 Sin contar los que hablan el tagalo o el chabacano que, por ejemplo, cuando saludan dicen: kamustá = cómo está y así tiene unas 8.000 palabras en castellano. Claro está que no hablan como nosotros pero cuando el papa Francisco estuvo en Filipinas habló todo en español porque se percató que hablando italiano no le entendía nadie.

133 El Instituto Cervantes sostiene que son solo 6.586 personas.

la población de Cataluña.[134] El aprendizaje del español en las universidades de la costa Este, es decir, entre los *wasp,* se disparó estos últimos años.

El castellano, patrimonio común a españoles, americanos y a algunos africanos y asiáticos, es la primera de las lenguas habladas en el mundo, pues el inglés no llega a 400 millones[135] y el chino no es un idioma sino 129 a la vez, de los que se destacan el mandarín, idioma oficial desde la Revolución Cultural de 1966, el wu, el cantonés o yué, el min, el jin, el xiang, etc., cuyas diferencias entre sí son mayores de las que existen entre el castellano y el portugués. Pues si a sumar fuéramos –julio de 2017– nosotros contabilizaríamos juntos la bicoca de 831 millones (Brasil: 211,5 millones; Mozambique: 29,5 millones; Angola: 26,6 millones; Portugal: 10,5 millones, Timor Oriental: 1,2 millones; Macao: 600 mil; Goa: 1,6 millones; Santo Tomé y Príncipe: 195 mil; Guinea Bissau: 1,9 millones; Cabo Verde: 550 mil). Además, esto que estamos afirmando no es ninguna novedad porque buscando en internet hay muchas páginas que muestran que el castellano es el segundo idioma hablado del mundo, pero estas páginas no hacen la distinción que hacemos nosotros entre las distintas lenguas que se hablan en China. Bueno, y si así fuera vaya y pase, pero de ahí a afirmar que está en un cuarto lugar y tan lejos en millones de hablantes como sostiene el artículo de *El País* es una mentira *ex profeso* y una falta de respeto a los millones que lo hablan y no fueron tenidos en cuenta.

La segunda falsedad es que: *"El español es la lengua de 18 países"*. Sólo en América somos 19 países: la Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. En Europa está España y en África, Guinea Ecuatorial y lo que queda de la República Saharaui. De modo tal que no son 18 los países de lengua castellana sino 22.

---

134 Lafuente, Fernando R. (2013). "El idioma es el petróleo de España", diario *ABC*, 1 de marzo.

135 Nigeria con 191 millones que declara el inglés como lengua oficial reconoce 510 lenguas vivas. El inglés es *"coto exclusivo de una pequeña minoría"*, afirma Google.

No es pequeño el error cuando se comete sobre cifras tan menudas y precisas, lo que denota una intención para desviar y desvirtuar los datos objetivos y reales. Y así a renglón seguido afirma "la gallega"[136] que: *"No tenemos datos confiables del español pero sí del inglés"*. Lo que confirma que la que no es confiable es la autora y el diario que le publica con los datos que maneja y tergiversa.

Y para fundamentar su tesis de que el español padece de una *capitis diminutio* congénita trae la opinión de un compatriota suyo, Antonio Muñoz Molina, alguien que dirigió el Instituto Cervantes de Nueva York, quien afirma suelto de cuerpo: *"Soy escéptico sobre la futura relevancia social, cultural y política del español. Veamos, si no, la escasa calidad de la TVE Internacional. Nada que ver con la parrilla exterior de la BBC de Londres"*. Otra falsedad más, la Televisión Española Internacional (cualquiera que tenga TV por cable lo puede apreciar) es de una calidad poco común y superior a la media de los canales internacionales alemanes, franceses, italianos o ingleses que, en general, gastan su tiempo en programas de entretenimientos y musicales. El problema de los canales internacionales de noticias no es el mayor o menor apoyo tecnológico que, en general, es parejo para todos sino la producción de sentido de las noticias que se levantan y las que se dejan pasar sin más. Y en esta "producción de sentido" la Televisión Española Internacional adopta "el sentido" de las cadenas anglo-norteamericanas. Y esto es lamentable, pues a ojos vista se ha producido una nefasta "americanización" de esta televisora. No es quejándose de "la escasa calidad" como se supera la calidad sino haciendo y produciendo calidad. Si el español no sirve como lengua mediática no es por el castellano en sí, sino por la incapacidad de sus usuarios.

En este sentido el trabajo *a contrario sensu* de su objetivo principal que lleva a cabo el Instituto Cervantes, es lamentable. En su momento le tocó el turno a la directora del Instituto, Carmen Cafarell, quien afirmó al presentar el Anuario *El español en el mundo* que:

136 En la Argentina es costumbre denominar a todos los españoles "gallegos", pero no en forma peyorativa sino por *brevitatis causa*. Lo cual nos evita entrar en una polémica infinita que nos es extraña, como la interminable entre los distintos regionalismos españoles que se nos hace incomprensible.

"En Brasil el español ocupa el cuarto puesto como lengua extranjera en dura competencia con el italiano y el chino mientras que el francés y el alemán retroceden en sus posiciones". Pero, ¿quién asesora a esta señora, los ingleses? Esto es una mentira *ex profeso*, es una mentira a designio. Vamos a responderle palabra por palabra para que no queden dudas. En Brasil, el español no es considerado una lengua extranjera sino una lengua cohabitante con el portugués. La cohabitación de ambas lenguas se prueba y se ve en el hecho que en las universidades del Brasil no existe profesor que no hable el castellano. Incluso en vastas regiones del sur del país –Río grande do Sul, Santa Catalina y Paraná– se lo habla popularmente como "portuñol". Ningún turista tiene necesidad de traductor. En Brasil lo hablan muy bien veinte millones de brasileños.

La segunda observación es que el español no está cuarto en la enseñanza de lenguas extranjeras sino primero, puesto que es obligatoria su enseñanza en todas las escuelas del país, tal como lo estableció el gobierno de Lula en el 2007, reemplazando los acuerdo que había firmado François Mitterrand con Sarney privilegiando la enseñanza del francés allá por los años '80. Se acaba de crear la Universidad del Mercosul/sur cerca de la triple frontera entre Brasil, la Argentina y Paraguay donde la enseñanza es indistintamente impartida en ambos idiomas.

La directora Cafarell tendría que tomar nota de lo que está ocurriendo en Brasil y sus planes de proyección suramericana para luego emitir un juicio medianamente serio. El esfuerzo ciclópeo del gobierno de Itamaraty para transformarse en el representante de los intereses de la América del Sur lo lleva a privilegiar la enseñanza del español por sobre cualquier otra lengua. Lo lleva incluso a proponer a la Academia Brasileña de Letras la eliminación de los idiotismos del portugués (por ejemplo, la cerilla) que lo alejan del castellano para que se haga más comprensible nuestra lengua por parte de ellos. La directora termina sosteniendo la vieja tesis de la Ilustración francesa utilizada por los enciclopedistas enemigos de España, sobre que *"el español no es una lengua científica"*. Son las mismas tesis que sostenían que en América los indios no son fuertes porque no tienen barba o nuestros pumas son menos peligrosos que los leones porque

no tienen melena. Las tesis de de Paw y el conde de Boufon, las tesis de Hegel y de tanto ilustrado suelto de los siglos XVIII y XIX.

Estos carajos (otro epíteto no se me ocurre) no tienen ni siquiera en cuenta los esfuerzos ciclópeos de un Ramón Cajal, de un Alberto Gaviola, de un Cecilio del Valle, de un Rey Pastor y de tantísimos científicos e investigadores de primer nivel mundial que han fijado nomenclaturas científicas de todo tipo y en todos los campos. Incluso en internet, ¿no se le ocurrió siquiera pensar a la directora quien dispuso que fuera la arroba (@), la cuarta parte de un quintal, el signo fundamental de los correos electrónicos? Ni qué decir que el castellano puede como todas las lenguas romances nominar y denominar perfectamente por sí toda la nomenclatura científica que por convención es griega y latina. Cualquiera que haya estudiado seriamente griego y latín, nuestra larga experiencia avala lo que decimos, sabe que los que hablamos castellano tenemos una ventaja exponencial en el aprendizaje y manejo de estas lenguas respecto de los franceses, ingleses o alemanes. Tanto en la escritura pero, sobre todo, en la pronunciación que se torna en ellos casi ininteligible. Por ejemplo, un francés pronuncia *maximum* "maximó", un inglés "máximu" y un alemán "maxíma", ninguno de ellos "máximum" como debe ser pronunciado el término.

El último filósofo que tuvo España, don Gustavo Bueno, sostenía cuando estuvimos en Oviedo en 2012, que el concepto de *nada* logra su expresión más acabada en lengua española.

Si poco sabemos qué es lo que sucede en nuestra Argentina menos podemos conocer sobre aquello que sucede en España, pero todo indica, y ya van varios años que venimos siguiendo esa política pusilánime sobre el castellano, que a las autoridades del Instituto Cervantes más valdría tenerlas por enemigas que por amigas. Es de lamentar, es una verdadera pena que las escuálidas arcas del Estado español se vean menguadas por funcionarios que no cumplen con su tarea, o lo que es peor aún, realizan una tarea a la inversa de la propuesta. Plagiando a Rubén Darío les decimos: *"Tened cuidado funcionarios. ¡Vive la América española! Hay mil cachorros sueltos del León Español"*.

Por supuesto, que ni una palabra siquiera a la dimensión antiimperialista del castellano como lengua de pueblos oprimidos por

el imperialismo anglo-norteamericano.[137] Porque para "los gallegos" como para el presidente Rajoy el imperialismo no existe; por ello se jacta de imponer el inglés como segunda lengua en todas las escuelas, mientras que un sindicalista pobretón como Lula, reemplazó al inglés por el castellano como enseñanza obligatoria en todas las escuelas primarias y secundarias del Brasil. Claro está, unos renuncian a la capitalidad de un mundo que habla su propia lengua en homenaje a la lengua de sus enemigos históricos y otro quiere asumir la capitalidad de una ecúmene, la iberoamericana, que habla casi la misma lengua suya. En unos hay y se denota un esfuerzo gigantesco por instalarse con un lugar en el mundo y en otros una desidia producto de la autodenigración que los lleva a un seguro suicidio.

Por último, ¿tienen derecho españoles como la directora y el diario *El País* a bastardear temas importantísimos como lo es la lengua oficial de 20 países más allá de España? No, no tienen ningún derecho porque es un tema delicado, valioso y que involucra los sentimientos de más de 547 millones de personas. Eso sí, tienen la obligación de tratar "seriamente" el tema de nuestra lengua común porque no se puede renunciar gratuitamente a una capitalidad de la

137 Nos llegó una carta de un gallego a pie firme, Don Alfonso Paz González, que nos dice: *"En Galicia se ataca continuamente el idioma nacional o castellano. Pretenden que las clases en los colegios y universidades sean en gallego. Los padres se oponen alegando el problema que tendrán sus hijos si se les ocurre matricularse en otra universidad fuera de Galicia, pero ellos tiran hacia delante a sabiendas que el gallego aportuguesado, si algo destacó literariamente, ha sido los lloriqueos de Rosalía de Castro y alguno más, pero no resuelve nada a una región de emigrantes como esta".* (Carta personal, Ourense, 29 de diciembre de 2008). Con ocasión de este trabajo y buscando datos en Internet me llamó la atención que las peores páginas sobre el castellano están en catalán. Es lamentable, porque el catalán les puede servir a los catalanes para expresar sus sentimientos más profundos y los matices más hondos de sus ideas, pero a nadie más. De la misma manera como les sirve el lunfardo a los 14 millones de habitantes de Buenos Aires, pues una cosa es decir "chamuyar" y otra muy distinta es decir "hablar". Pero la lengua con funcionalidad política e ideológica frente al mundialismo, la homogeneización cultural y la globalización es para nosotros de estirpe hispana, el castellano, y el que no entiende esto, no entiende nada.

lengua que, aunque no la quieran ejercer, les corresponde, al menos históricamente.

El músico que competía con Mozart, Salieri, se queja a Cristo y arroja el crucifijo al fuego diciendo: *"Toma, esto es lo que te mereces, porque me diste la vocación pero no los talentos"*. Todo indica que España marcha al revés de Salieri, tiene los talentos y tantos y tan grandes que posee, pero parece ser que no tiene la vocación de tomar el toro por las astas y ocupar un lugar de liderazgo en un mundo al que pertenece raigalmente y que le pertenece desde el fondo de la historia y desde el corazón de nuestros pueblos. Modificado el viejo proverbio podemos afirmar que: *"Dios le da pan a quien no quiere usar los dientes"*.

El poder de una lengua es el poder de aquellos que la hablan

Cuando hablamos hoy del lenguaje y de la lengua, tema sobre el que hay miles y miles de trabajos escritos, sabemos que sigue vigente la enseñanza de Guillermo Humboldt acerca de que cada idioma fomenta un esquema de pensamiento y unas estructuras mentales propias. Dime en qué idioma te expresas y te diré cómo ves el mundo. Así, los hablantes modelan una lengua y ésta modela la mente proyectando un modo de pensamiento que adquiere su expresión máxima en las identidades nacionales o regionales. En el caso del español, es expresión de unas veinte identidades nacionales consolidadas.

Pero la lengua no es aquella aprendida, no es la segunda lengua. La lengua como lugar de poder es la asumida existencialmente. Y así podemos comprender cómo siendo 56 los países francófonos y 22 los hispano-parlantes, tenga el castellano mayor peso internacional que el francés. Es que de los 56 países franco-parlantes, sólo tres o cuatro han asumido el francés vitalmente, el resto lo usa por conveniencia. En general, para pedir créditos a la metrópoli. Con el inglés pasa algo parecido pero en menor medida, porque el peso poblacional de los anglo-parlantes es mayor (EE.UU., Inglaterra, Australia, Sudáfrica, Nueva Zelanda), no obstante la mayoría de los países que han declarado el inglés como idioma oficial, 59 en total, utilizan de hecho infinidad de lenguas locales, que reducen la expresión de lo nacional en

inglés. En Nigeria o en la India, ¿en qué expresa la identidad nacional el inglés, declarado idioma oficial? En nada.

Entonces, afirmamos que la lengua es un instrumento de poder cuando es asumida existencialmente, de lo contrario es un simple vehículo de comunicación como lo es el inglés en los aeropuertos. En este sentido, el castellano como lengua occidental tiene una ventaja infinita respecto del inglés y del francés. Pues aun cuando supera al inglés, su máximo competidor, en más de ciento cincuenta millones de hablantes, posee la infinita ventaja de que es efectivamente la lengua oficial de veintidós naciones. Si a ello le sumamos la proximidad lingüística del portugués (Brasil, Portugal, Mozambique, Angola *et alii*) se constituye una masa crítica de 831 millones de personas que pueden comunicarse entre sí sin mayor esfuerzo y, lo que es más importante, con estructuras mentales similares. Esto no es un chiste, ni una anécdota, es un dato geopolítico de crucial importancia para comprender el mundo actual en profundidad.

Es incomprensible cómo de 31 Estados (22 hispano-parlantes y 9 luso-parlantes) no haya uno, al menos, que tenga una política internacional de defensa de la expresión lingüística luso-castellana. Salvo el mencionado caso de Brasil, que al sentirse una isla lingüística en América adoptó una política pro lengua española. Por otra parte, es incomprensible que los teóricos franceses, tan sutiles para otros asuntos, no se hayan apercibido que: *"la mayor presencia del español como lengua de trabajo internacional, garantiza una mayor presencia del francés, frente al inglés"*.

En este campo específico estamos rodeados de un hato de ineptos. Ineptos que como el "rey cazador de elefantes" sostienen en la última cumbre Iberoamericana de Cádiz que somos cuatrocientos millones los hispano-parlantes, o como las autoridades del Instituto Cervantes que sostienen que somos 450 millones de castellano hablantes en el mundo y, para colmo de errores, que es la segunda lengua después del inglés: *stultorum infinitus numerus est.*

Más allá del rey borbón y del Instituto Cervantes, los usuarios habituales del castellano se han metido en el corazón del imperio talasocrático y así suman en EE.UU. 45 millones. Este hecho bruto, real e indubitable ha hecho exclamar al estratega Samuel Huntington en *El reto hispano,* uno de sus últimos trabajos: *"Los estadounidenses*

están aceptando que se convertirán en dos pueblos, con dos culturas (anglo e hispana) y dos lenguas (inglés y español). (…) Por primera vez en la historia de Estados Unidos, cada vez hay más ciudadanos (sobre todo negros) que no pueden conseguir el trabajo o el sueldo que sería de esperar porque sólo pueden comunicarse en inglés. (…) Si la expansión del español como segunda lengua de EE.UU. sigue adelante, con el tiempo podría tener serias consecuencias para la política y el gobierno".

El español progresa en los Estados Unidos porque hubo un cambio de mentalidad en los inmigrantes, quienes en los años '50 del siglo XX se obligaban sólo a hablar inglés, mientras que ahora es más conveniente ser bilingüe, porque ello ofrece mejores posibilidades de hallar trabajo. Además, el castellano es un idioma pluricéntrico pues, a diferencia del inglés o el francés donde Londres y París se han constituido como centros de poder lingüístico, Madrid no tiene vocación de centralidad lingüística.

Es hora de que nuestros gobiernos asuman una política internacional de la lengua. Que el español sea utilizado como lengua de trabajo de ámbito mundial. Informaciones recientes nos dicen que hoy en China el castellano es la lengua extranjera más estudiada. Que en Brasil el español no es considerado lengua extranjera en las universidades, pues su uso profesoral es habitual. Que Nueva York es prácticamente bilingüe. Que no hay un millón de hispano-hablantes en Filipinas sino alrededor de diez millones o más. Sobre esto último vale un ejemplo al que referimos antes. Cuando el papa Francisco visitó Manila comenzó hablando en italiano y al percatarse del silencio de la multitud los saludó en español. La explosión de alegría de la inmensa masa que lo fue a recibir fue estruendosa. A partir de ese momento dio todos sus discursos en castellano. En fin, contamos en definitiva con un instrumento geopolítico y metapolítico poderosísimo que no está explotado.[138] Como afirma el muy buen pensador chileno Sergio Carrasco C.:

138 Merece ser mencionado acá el Movimiento internacional lusófono dirigido por Renato Epifanio, con quien estuvimos, y que desde el 2008 trabaja en la difusión y normalización del portugués en los ocho Estados que lo tienen como lengua oficial (Portugal, Brasil, Mozambique, Angola, Sao Tomé e Príncipe, Timor Oriental, Guinea Bissau, y Cabo Verde) y en los cuatro enclaves (Macao, Goa, Damao, Dadra y Diu) que suman un total de 251 millones de personas. Es que la expansión del portugués beneficia

"Al castellano le falta la firmeza que corresponde a su realidad". (Carta personal del 28 de noviembre de 2012)

¿Cuándo se tomará una decisión internacional en castellano?

Con motivo de la edición de las obras de nuestro maestro, José Luis Torres (1901-1965), el fiscal de la década infame, la editorial me regaló los escritos políticos de Manuel Ugarte (1875-1951), que editó hace unos meses. Dos pensadores nacionales, de dos generaciones distintas, que estuvieron en los albores de la Primera Guerra por la independencia económica de la Argentina. Aquella que llevaron a cabo miembros de la generación de 1910 y que siguieron hombres de la generación del '25.

De su relectura –más allá de las agudas observaciones, Ugarte fue el gran viajero político del Centenario por todos los países hispanoamericanos exhortando a la unión continental– nos surgió una pregunta, ¿hace cuántos años que no se toma una decisión política en el orden internacional en castellano? ¿Hace cuánto tiempo que una decisión política tomada en castellano no afecta al orden internacional? Manuel Ugarte se desgañita en 1912 cuando realiza su primer viaje a Nueva York. Se exalta cuando recorriendo los países hispanoamericanos observa que: *"Mientras las colonias inglesas afianzan su vida y se aprestan a ejercer una acción mundial, las colonias españolas se agotan en luchas estériles y olvidan todo anhelo internacional"*.[139]

Así, desde 1810 a 1824 (batalla de Ayacucho, última de la guerra de la Independencia) nos desangramos para caer en manos de los ingleses y su comercio. Desde 1825 a 1850 nos matamos en las guerras civiles fratricidas para consolidar el poder anglo-francés so-

---

al castellano como la de éste a aquél, pues forman un mismo *katechon* al avance del inglés. Los franceses tendrían que apercibirse de este beneficio colateral, pero no están en condiciones ni intelectuales ni espirituales de hacerlo. En este sentido es notable el esfuerzo de la inteligencia italiana profunda que maneja el castellano de suyo, sin dejar de lado la expresión riquísima de la lengua del Dante.

139 Ugarte, Manuel (2008). *El destino de un continente,* Buenos Aires, Docencia, p. 191.

bre nuestra América. Desde 1850 a 1910 llevamos a cabo un modelo de explotación de nuestros pueblos que sólo sirvió para la creación de oligarquías locales. Desde 1910 a 2017 entregamos, salvo breves períodos excepcionales, todas nuestras decisiones y con ellas todo el manejo de nuestros recursos al "Tío Sam". El problema es que toda la política hispanoamericana se limitó y se limita a la política interna de nuestras republiquetas, la de las luchas estériles de que habla Ugarte. Nuestras guerras son siempre guerras civiles que nos desangran y licúan nuestros mejores esfuerzos. No pudimos superar la política de cabotaje, la política parroquial, la política pueblerina. Nunca nos hemos dado, ni como países aislados y menos en conjunto, una política internacional. Lo que más hemos hecho han sido negocios internacionales, sobre todo a partir de la venta de artículos primarios y *commodities*. Esta política menuda que es la única que hemos practicado los pueblos hispanoamericanos, y es la que en estos últimos doscientos años nos llevó a la inmovilidad internacional y a aceptar lo decidido de antemano por los grupos o *lobbies* del poder mundial. Ugarte da a ello una razón poderosa que no hemos leído en ningún otro autor: *"Frente al imperialismo, hemos representado la inmovilidad, y la inmovilidad en política internacional como en la guerra, equivale a la derrota"*. (Ugarte, 2008, 173)

No faltará alguno que nos reclame: ¿pero cómo, San Martín y Bolívar no lucharon por la unidad continental? ¿No hicieron lo mismo, aunque en menor medida, Morazán en Centroamérica y Rosas en Suramérica? ¿Y los intelectuales del Centenario como García Calderón, Ugarte o Bunge no propusieron uniones aduaneras y políticas? Y Perón ¿no creó el ABC por los años cincuenta y el proyecto sindical Atlas para la unidad de nuestra América? ¿Alfonsín y Sarney no crearon el Mercosur en 1991? ¿No se creó en 2004 la Comunidad suramericana de naciones? ¿No se creó también en ese año el Banco del Sur? ¿No ha sido la última creación la Unasur en el 2008? Pero, me pregunto, ¿por qué no han prosperado ni prosperan ninguna de estas iniciativas? ¿Existe acaso una *capitis diminutio* de los pueblos hispanoamericanos respecto de los ingleses? ¿O acaso la falla se encuentra en nuestros dirigentes y en su incapacidad de previsión?

Vamos a intentar una respuesta simple. En nuestra opinión toda decisión de peso en política internacional tiene que contar con un

"arcano". Es imposible hacer o incidir en política internacional sin contar con un núcleo duro que sostenga la decisión, pues toda gran decisión en política internacional afecta intereses contrapuestos. No existe en ninguna de estas últimas creaciones suramericanas una voluntad política expresa de consolidar un poder autónomo respecto de los *lobbies* internacionales. Y lo más grave es que no existe el arcano como secreto profundo. Se comete la estulticia de avisar previamente a aquellos que van a ser afectados por nuestras medidas de las decisiones que vamos a tomar. Por ejemplo, se invita en la constitución más íntima de la Comunidad suramericana de naciones, del Banco del sur y de la Unasur a participar a Inglaterra y Holanda a través de Guyana y Surinam. Los agentes del imperialismo, como el diablo, no descansan, y así insisten y propugnan por todos los medios apoyados en la nueva teoría de la dominación "la de los derechos humanos por consenso", que la Comunidad suramericana y la Unasur no se entiendan sólo en castellano sino que además, por respeto a las minorías, utilicen el quichua, el aymará, el guaraní, el inglés, el holandés, el portugués, el mapuche. Un mecanismo pensado para esterilizar lo poco que se pueda hacer.

Si nosotros no asumimos el castellano como lengua antiimperialista en Suramérica estamos liquidados, estamos fritos. De ello se da cuenta la dirigencia del Brasil para quien ya no es una lengua extranjera sino de uso diario, sobre todo en los centros de decisión política, así como en las universidades y centros de estudio e investigación. Como será el peso de nuestra lengua que los ingleses y norteamericanos siguen sosteniendo el mito que el inglés es el idioma más hablado del mundo cuando hace ya, un cuarto de siglo, que el español lo ha superado en hablantes.[140] Estos son los datos brutos e incontrastables. Su interpretación aviesa e intencionada es ideología de dominación.

Si resumimos, vemos que existen tres elementos que van en contra de cualquier tipo de integración regional de los países hispanoamericanos:

---

140 Como dijimos, hoy existen menos de 400 millones de anglo-parlantes contra 547 millones de hispano-parlantes, a los que si sumamos los luso-hablantes se hace una masa de casi 831 millones de hispano-parlantes.

a) los dos señalados por Ugarte: las luchas intestinas estériles y la inmovilidad internacional;

b) la carencia de un arcano en el núcleo de la decisión política;

c) la anulación del medio común de comunicación como es una sola lengua.

Estos tres elementos hacen que se tienda a la construcción de un espacio de poder como "una región abierta", lo que se presenta como una contradicción en sí misma, pues estamos introduciendo la penetración imperialista en su propio seno. Estamos logrando lo contrario de lo propuesto pues, en nombre de la integración regional, los negocios que se hacen benefician a las multinacionales y las medidas bancarias y financieras al imperialismo internacional de dinero. Un verdadero hierro de madera al decir de Heidegger. Regresando a la respuesta del subtítulo podemos afirmar que la última vez que se tomó una decisión en castellano con cierta incidencia en el orden internacional fue la invasión a Malvinas en 1982 pero, claro, le faltó lo esencial para conmover el orden internacional: el arcano, pues los ingleses sabían de antemano lo que se les venía encima.

La manipulación internacional del castellano

Hace ya bastante tiempo[141] que nos venimos ocupando de la relación entre lenguaje, política y poder. Primero llamamos la atención sobre los falsos datos que se manejan respecto del uso internacional del castellano a pesar de las evidencias que cualquiera puede encontrar en los distintos buscadores de internet sobre cifras, regiones y cantidad de los hablantes. Esta operación internacional es gravísima porque ha formado sobre el tema un esquema de pensamiento único que hace que se repita siempre desde los centros de producción de sentido, como son los *mass media,* una mentira a designio: *"el español es la tercera o cuarta lengua más hablada en el mundo*". Luego, la divulgación de cifras y datos falsos las reproducen los Institutos de la lengua, como el Cervantes, llenos de becarios y pocos estudiosos, que copian como un espejo opaco que imita e imita mal aquello que

141 Buela, Alberto (1996). "Lenguaje y política", revista *Disenso*, Nº 7, Buenos Aires, otoño.

publican los diarios. Hemos llegado al colmo de que estos datos embusteros los repitió el mismísimo exrey de España. La baba ideológica que son estas sucesivas cumbres iberoamericanas son la prueba más palpable de la estulticia de este personaje internacional, cuando afirmó engolado en esa sabiduría chata de monarca designado a dedo: *"El español es hablado por casi 400 millones de personas",* con lo que dejó de lado a, por lo menos, ciento y pico de millones de súbditos y exsúbditos. En un segundo momento[142] llamamos la atención acerca de la relación entre lenguaje y poder afirmando que: *"El poder de un idioma depende del poder que tienen aquellos que lo hablan*". Si los políticos, empresarios, intelectuales, científicos, financistas y agentes sociales de habla hispana no comienzan por preferirse a sí mismos y su modo de expresión lingüística no hay instalación posible del castellano como lengua internacional de trabajo. Pero, por otra parte, estos mismos agentes tienen que tener algo que decir de auténtico y propio, y en este sentido hay que tener en cuenta la aguda observación del filósofo escocés Alasdaire MacIntyre cuando afirma que: *"un lenguaje comienza a ser aprendido por otra tradición lingüística distinta, cuando tiene algo nuevo u original que brindar.*"[143]

El mecanismo es, *mutatis mutandis,* siempre el mismo. Se le quitan como ha hecho el exrey de España hablantes al español y se aumentan los del inglés. Se denosta y critica el nivel intelectual y científico de los hispano-parlantes en función de la mayor jerarquía de los hablantes en inglés. Se bastardea la propia lengua castellana afirmando sin pruebas que carece de los instrumentos técnico-lingüísticos para poder expresar adecuadamente los avances informáticos y científicos de la actual sociedad. Se coloniza el castellano con términos traídos del inglés con razón o sin ella, con lo que se logra el achatamiento del nivel expresivo propio.

La salida de esta lamentable situación la podemos barruntar leyendo la carta personal de ese buen investigador, Quintín Racionero: *"Muy bueno tu artículo sobre Lenguaje y Política. Ya que ninguna iniciativa puede esperarse de los políticos, tampoco será razonable es-*

142 Buela, Alberto. "Lenguaje y política II", en internet.

143 MacIntyre, A (1997). "Cap. XIX: tradición y traducción", en *Justicia y racionalidad*, Eunsa, Barcelona.

perarla de aquellos eventos que organizan los políticos. O sea, que de las grandes conferencias internacionales sobre el español, los diversos fastos sobre la coordinación de las academias latinoamericanas, las actividades del Instituto Cervantes y demás parentela sabemos que nada va a salir. En estas circunstancias, ¿por qué no tomamos la iniciativa nosotros mismos –por ejemplo: los filósofos, quiero decir, los no comprometidos con las subvenciones oficiales–, nos juntamos un buen día en algún lugar de nuestro mundo hispanohablante y empezamos a dar caña? Un abrazote, Quintín". (Carta del 24 de septiembre de 2010) ¡Contundente! Se nota que es más filósofo que nosotros porque en cuatro líneas explicó lo que nosotros en cinco artículos previos.

Hablando de filosofía, recuerdo el esfuerzo enorme que le costó al filósofo venezolano Ernesto Maíz Vallenilla, junto con otros de lengua castellana, lograr que sea aceptada la lengua española como lengua filosófica y así poder presentar en los Congresos Internacionales de filosofía las distintas ponencias también en castellano. Esto ocurrió en 1983. Como anécdota puedo contar que a propósito de ese Congreso, el XVIII mundial de filosofía realizado en Canadá, tuvimos que presentar una ponencia en francés *"Le protreptique: esquisse de lecture sur l'idée d'ordre natural"* porque no se aceptaban hasta ese año ponencias en español.

Como observación geopolítica podemos decir que siendo el inglés el idioma del imperialismo talasocrático que rige hoy en el mundo, el español –que fue un idioma imperial[144] aunque no imperialista– es la lengua que mejores y mayores posibilidades de oposición eficaz brinda. No sólo porque está ya instalada con 45 millones de hablantes en el interior, en el área pivote o *heartland* del imperialismo sino porque ocupa todo su patio trasero o *backyard*. Al respecto, debemos recordar nuevamente el trabajo de Samuel Huntington, denominado *El reto hispano* donde afirma que en Estados Unidos existen hay dos pueblos, dos culturas y dos lenguas que no son com-

144 Es dable notar que España no fue un imperialismo que sólo buscó el dominio y la explotación de los pueblos sometidos sino que fue más bien un Imperio, pues usufructuó pero dejó una cultura con su lengua, religión e instituciones políticas. Hablando con propiedad, España fue un Reino. América propiedad del rey y nosotros súbditos de la corona.

patibles pues expresan cosmovisiones diferentes. Saquen ustedes sus conclusiones y piensen si hay o no una batalla lingüística que dar. Y así al hombre hispano le recordamos la enseñanza del mayor sociólogo brasileño, Gilberto Freyre, cuando afirma: *"Lengua y cultura hispánica no se refiere tan sólo a los valores de un pasado de gloria, sino a las posibilidades de un futuro de aventura hispánica"*.[145]

Mientras que al lector europeo de lengua francesa, portuguesa, rumana e italiana le reiteramos nuestra intuición: el avance del castellano como lengua de trabajo internacional es el avance de sus propias lenguas.[146] El español como categoría metapolítica, esto es, como una gran categoría que condiciona el accionar político concreto, tiene que ser estudiado como tal en el mundo contemporáneo y reivindicado por los suyos en el manejo del "arcano" y de la "decisión política".

La guerra semántica

Es sabido que el uso y manejo de los términos y las palabras encierra la forma de expresar un pensamiento o un sentimiento, que al final determina una forma de ser y vivir. Es por ello que afirma el adagio: *"Quien no vive como piensa termina pensando como vive"*. Esta identidad entre ser y pensar que exige la sana ética es la que viene a transformar hoy la guerra semántica.

Si los medios masivos de comunicación y los periodistas a su servicio se han transformado en los nuevos filósofos de la sociedad de consumo, en los que hacen el discurso de la sociedad en su conjunto, nos imponen los términos y las designaciones, nosotros, el pueblo llano, estamos soportando una agresión semántica. Así cuando nos hablan de *penthouse* en lugar de ático, de Estado Islámico en lugar de Daesh, como los buenos árabes lo designan, de América Latina

145 Freyre, Gilberto (1969). *A propósito de lo hispano y su cultura,* Cuadernos del Ateneo, Buenos Aires.

146 Un filósofo italiano de primerísimo nivel como don Erico Berti de Padova observó sabiamente: *"En las comunicaciones internacionales y académicas no es necesario dejar de hacerlo en italiano cuando se realizan en Francia, España, Portugal o Iberoamérica, no olvidemos que somos primos hermanos"*.

en lugar de Iberoamérica, de libertad de vientres en lugar de aborto, de hombre de color en lugar de negro, de no vidente en lugar de ciego, de abusador en lugar de violador, de género en lugar de sexo, de *email* en lugar de correo electrónico, de *parking* en lugar de estacionamiento y de miles y miles de términos trastocados y malversados, podemos afirmar que estamos padeciendo una guerra semántica.

El gran poeta Leopoldo Marechal afirmó aquello que venimos repitiendo en estas páginas: *"No olvides que cuando se elige un nombre, se elige un destino"*. Y esto se aplica no sólo a los nombres de personas sino para la designación de las cosas y las situaciones, sean políticas o personales. Hoy desapareció como por arte de magia el término revolución en los discursos políticos, la palabra gente reemplazó a la de pueblo y persona gestante a madre. Las palabras generadoras en el uso y comprensión de texto han sido reducidas de 80 a 15. Y esto por sugerencia de un famoso educador mundialista como Paulo Freire, con lo cual estamos produciendo semianalfabetos. Aristóteles define al hombre por la palabra: ζωον λογον εχων = *el animal que ejerce la palabra.* Pues por ella nosotros sabemos quiénes somos y qué son las cosas. La palabra nos revela a nosotros mismos (el psicoanálisis, la confesión) y nos revela el mundo exterior, la naturaleza de las cosas que conocemos a través de la definición. Pues definir es delimitar algo en lo que es. La palabra abre un mundo y, al mismo tiempo, limita ese mundo cuando lo hace comprensible. Esta es la riqueza que nos viene a robar la guerra semántica que padecemos. Esta guerra semántica tiene un antecedente ilustre que fue Federico Nietzsche cuando afirmó que: *"no existen hechos, sino interpretaciones"*, porque negó la existencia de alguna verdad o conocimiento permanente o indubitable ya que todo depende de aquel que interpreta. Al negarle a la palabra la capacidad de designar caemos en un relativismo nihilista en donde todo se mide, como dice el refrán, *"de acuerdo al cristal con que se mire"*. Es por eso que un gran filósofo como Hans Gadamer le respondió: *"La hermenéutica es no creer en ninguna traducción sino en interpretar la palabra viva"*. Así, en la recuperación del uso genuino de las palabras y de los términos estará la tarea de todos aquellos que no quieran ser reducidos de hombres a homúnculos en esta guerra semántica.

Capítulo VII

Grandes proyectos políticos contemporáneos

1. El liberalismo como desengaño

"El capitalismo es un sistema económico que entiende al capital como trabajo acumulado y que tiene dos versiones sociales. La primera versión es la del liberalismo y la segunda la del socialismo. Lo que quiere decir que el socialismo no es para nada un sistema económico, es un sistema social".

Julien Freund[147]

Afirma don Miguel de Unamuno en su libro *Soliloquios y Conversaciones* (1911) que: *"Los liberales* (hoy hablamos de progresistas y/o socialdemócratas) *son una eterna esperanza, es decir, un eterno desengaño".*

En la Argentina en el año 2015 cambiamos un gobierno progresista de corte socialdemócrata (el kirchnerismo) por un gobierno progresista (el de Macri) de corte liberal, es decir, que es el mismo perro con distinto collar. Son los típicos gobiernos que rascan donde no pica.

El liberalismo con sus múltiples formas y facetas, signadas todas por la idea de progreso, de laicismo y de igualdad, termina siendo siempre *"un eterno desengaño"*. Y, ¿qué es el desengaño? Alberto Wagner de Reyna (1915-2006), desde un punto de vista existencial, nos dice que es una estructura permanente de la existencia que como tal tiene dos fases: una negativa, donde se niega lo que –el engaño– daba por cierto, y otra positiva, el cambio de camino o vía para llegar a la verdad de lo que es. El desengaño nos hace estar nuevamente en camino, en ese hacerse de la existencia cotidianamente desengañada. Pero como la hipocresía y el simulacro son las mayores calles del

147 Freund, Julien (1967). "Conferencia sobre la esencia de lo político", Universidad del Salvador, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

mundo, el desengaño bien asumido tendría que liberarnos del liberalismo, de sus proyectos siempre inmanentes y abrirnos a temas y asuntos trascendentes.

El liberalismo en el poder, a través de todas sus variantes o máscaras que ha usado en la historia del mundo moderno, nunca pudo superar la figura del economista, sin darse cuenta que la economía es demasiado importante como para dejarla en manos de economistas. Es por ello que carece desde siempre de política, entendida no como una especialidad sino como una forma de concebir, plantear y resolver los problemas. El liberalismo nunca pudo pensar la política como disciplina arquitectónica de la sociedad. Esto, casualmente, es de lo que carecía el gobierno del expresidente Macri. En cuanto al gobierno anterior (los Kirchner) y el actual en 2021 (Fernández), sustituyeron la política por la ideología y terminaron ideologizando todo, tanto los aparatos del Estado como la sociedad civil.

Recuperar la política como actividad arquitectónica de la sociedad es la principal tarea que se impone en nuestro tiempo, sobre todo teniendo en cuenta que la democracia se ha desnaturalizado como *"una aristocracia de oradores"*, según la lograda expresión de Hobbes. Oradores que no hacen política sino que simplemente discuten entre ellos, sin tocar nunca la realidad y los padecimientos reales de los pueblos.

Hoy la política sólo administra los conflictos pero no logra resolverlos, y ello porque desnaturalizó sus objetivos y sus métodos. Su objetivo es el logro de la felicidad del pueblo y la grandeza de la nación (bien común) y su método el diálogo, pero no a partir del consenso donde la decisión está tomada antes que la deliberación (el método de las logias), sino del disenso en donde antes que nada decimos "al otro" qué somos y qué queremos, dejando en manos de él, el aceptar o no. Y es ahí donde nace el verdadero diálogo. Recordemos a Owen Fiss: *"Los disensos justificados pueden dar lugar a futuros consensos"*.

La seguridad y la propiedad, las dos categorías madre del liberalismo, han caducado. La propiedad no está asegurada y si no pregúntenles a los miles de personas que tienen sus casas ocupadas o a los habitantes del lago Mascardi en Bariloche como el criollo Frutos, invadido y desplazado por los pseudoindios y falsos mapuches que

ocuparon sus tierras sin que las autoridades municipales, provinciales y nacionales movieran un dedo. En cuanto a la seguridad, es un hecho evidente y millonario en ejemplos de que no existe. Sin embargo, nuestros gobernantes nos dicen que la inseguridad es "solo una sensación".

En una palabra: el liberalismo fue. No existe más en el mundo como opción política.

2. Del Estado liberal al neoliberal

Vista la muerte del liberalismo, nos han traído el neoliberalismo. La diferencia sustancial entre uno y otro es que el neoliberalismo puso y pone al Estado y sus aparatos (ministerios, secretarías y direcciones nacionales) al servicio del mercado, mientras que el liberalismo se limitaba a garantizar la propiedad y seguridad de las personas.

La otra diferencia es que el hombre por el viejo liberalismo fue pensado como el individuo cartesiano, y privilegiado como *res cogitans*, como *"cosa que piensa"*. Y así alentó los productos de la razón calculadora que signaron toda la modernidad. Mientras que hoy el neoliberalismo piensa al individuo no ya como un *ego cogito* sino más bien como individuo que desea. Un *ego appetitus,* un yo que está reducido a lo que apetece, a lo que desea. En definitiva, a un *homo consumans,* a un hombre que sólo consume.

Si nos guiamos por lo que aparece publicado en los diarios, periódicos y canales de televisión, pareciera ser que no existe oposición en Iberoamérica al modelo neoliberal de dominación que nos imponen tanto nuestros vecinos del Norte como la Europa americanizada.

Francis Fukuyama, el profeta de este modelo del *One World*, lo define descaradamente así: *"Podríamos resumir el contenido del Estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política, unida a un acceso fácil a las grabadoras de videos y los equipos estéreos en economía"*. (Cfr., artículo ¿El fin de la historia?) El mediático economista liberal José Luis Espert calificó con gran ocurrencia al gobierno del neoliberal Mauricio Macri, como *"kirchnerismo de buenos modales"*. Esta definición es un acierto excepcional pues pone en evidencia dos aspectos del neoliberalismo que escapan al común de los mortales. Por un lado, el uso ilimitado de los subsidios desde el

Estado para evitar las protestas masivas y, por otro, el tomar deuda sin límite con tal de calmar las aguas de la inquietud social. Espert es un liberal clásico que sostiene que hay que "achicar al Estado para agrandar la nación", que hay que reducir el gasto público para pagar las deudas. Pero estos dos principios básicos de liberalismo, Macri no los tiene en cuenta. Es que Macri es neoliberal y el neoliberalismo ha modificado el concepto de Estado que tenía el liberalismo. Así, el Estado ya no está para administrar bien y austeramente la cosa pública, ni menos aún ayudar "a hacer" al particular que lo necesita usando el principio de subsidiariedad, sino que está al servicio del mercado. El Estado es un apéndice de las multinacionales que colabora con sus negocios. Hoy, el Estado existe en función del mercado y, sobre todo, del mercado internacional. Esta es la gran sustitución que ha producido el neoliberalismo respecto del liberalismo clásico. Macri endeudó a la Argentina en un año en 48.000 mil millones de dólares y no se le movió ni un pelo. Multiplicó los ministerios y las secretarías de Estado por tres respecto de la gran burocracia creada por los Kirchner, y aumentó los subsidios en un 20% más. Los más grandes beneficiarios del gobierno neoliberal de Macri fueron, paradójicamente, las organizaciones sociales y piqueteras que recibieron 40.000 millones de pesos en subsidios y canonjías por año de gobierno.

¿Qué quiere el gran capital, el imperialismo internacional del dinero con el modelo neoliberal? Que los Estados los ayuden a hacer negocios y para ello necesitan de una cierta tranquilidad social. Que la sociedad no haga olas, que se mantenga en una cierta calma. Si total, los 48.000 mil millones de dólares los recuperarán con creces en corto tiempo.

El pobre economista Espert comprende a Macri, pero no comprendió el cambio de paradigma del Estado liberal al neoliberal. Este modelo neoliberal sin ningún anclaje en el pueblo se sostiene sólo por la propaganda de los liberales de viejo cuño y por la de los progresistas que están en el poder, quienes buscan en las elecciones el apoyo de las mayorías populares y ejecutan políticas públicas contrarias a los intereses de esas mayorías. Cuando se caiga la máscara de la propaganda este modelo quedará en el aire y sin sustento. ¿Qué vendrá después? *Qui lo sa*, dijo el tano. En la caja de Pandora quedó

encerrada la prognosis, el saber sobre el futuro. Al respecto únicamente tenemos la conjetura, esto es, el razonamiento por indicios.

3. Más allá del neoliberalismo

Acabamos de leer un extenso artículo de Claudio Katz que lleva por título "Más allá del neoliberalismo", en donde, ubicándose desde el punto de vista de lo que él denomina la izquierda revolucionaria, denuncia con una sagacidad poco habitual el juego que los gobiernos progresistas del subcontinente americano (Lula y Kirchner), le hacen a la socialdemocracia, aplicando los ajustes que la derecha (los conservadores) no se animan a aplicar. En el caso de Lula, con la modificación del régimen de jubilaciones y en el de Kirchner con los *commodities* mineros donde la reinversión de las ganancias en el país es nula.

La descripción política del estado actual de América Latina (sic) aun cuando Katz se limita en su análisis exclusivamente a Suramérica se puede compartir como un ejercicio más de opinión política, pero sobre lo que deseamos detenernos es en la conclusión de tan extenso artículo cuando afirma: *"El porvenir latinoamericano depende en gran medida de la capacidad de la izquierda radical para conformar un proyecto alternativo en el curso de ciertos desenlaces decisivos. Esta alternativa avanzará si un rumbo socialista se renueva en Cuba, si la resistencia antiimperialista socava el poder económico de la derecha venezolana, si prospera una opción a la dirección del PT brasileño, si se erige un polo político de la izquierda entre los piqueteros y trabajadores argentinos y si progresa la revolución en Bolivia. En este escenario, el 'postliberalismo' se emparentará en América Latina con el resurgimiento del socialismo"*. Pretender coetáneamente, en un mismo tiempo histórico: a) renovar el rumbo socialista en Cuba; b) derrotar a la derecha económica en Venezuela; c) que el PT de Brasil cambie su rumbo; d) que piqueteros y trabajadores de la Argentina se unan y e) que en Bolivia se haga una revolución socialista, para recién allí poder conformar un proyecto alternativo al actual es no sólo inverosímil, no plausible, inviable sino que es pensar en el aire, es pensar desde una burbuja de cristal. Un reo diría: *"Este coso vive en un termo"*.

Este artículo representa emblemáticamente la expresión de la quinta esencia de la izquierda desarraigada de su medio y su suelo. Se hace verdad la afirmación del filósofo marxista esloveno Zizek: *"Solo les importa a muchos de mis colegas marxistas en una especie de arrogancia cínica defender sus principios teóricos y no lo que sucede en la realidad"*. La realidad y las propuestas de un "más allá del neoliberalismo" desde el campo nacional y popular, criollo e hispanoamericano son otras distintas que las de Katz.

Los regímenes socialdemócratas pueden resumirse como aquellos que socializan las pérdidas y privatizan las ganancias, utilizando para ello la democracia parlamentaria, brazo político del capitalismo liberal. Esto, y no otra cosa, es lo que tenemos en nuestra América desde la época de la restauración democrática (*circa* comienzo de los años '80) que reemplazó a los distintos regímenes militares de la región.

De los diez países que conforman Suramérica casi todos han tenido a su turno algún gobernante "nacional y popular": Perón en la Argentina, Vargas en Brasil, Ibáñez en Chile, el primer Paz Estenssoro en Bolivia, Herrera en Uruguay, Velasco Alvarado en Perú, Velasco Ibarra en Ecuador, Chávez en Venezuela. Sólo Paraguay y Colombia no han disfrutado nunca de eso que canta tan bien el *Martín Fierro*: *"He conocido esta tierra, en que el paisano vivía. Y su ranchito tenía y sus hijos y mujer, era una delicia ver cómo pasaba los días"*.

Estos movimientos nacionales y populares signaron en algunos casos –contabilizamos sólo cuatro– la tradición política de sus respectivos países. Así, la tradición política de la Argentina no es socialdemócrata sino peronista, la de Bolivia es nacionalista revolucionaria, la de Brasil nacionalista conservadora y la de Ecuador nacionalista popular. Los restantes seis países no se han incorporado aún a la tradición nacionalista suramericana. Colombia, porque desde el *bogotazo* (1948) está partida en dos: en el poder los conservadores y en las calles y los montes la sombra acusadora de Eliécer Gaitán. Perú y Paraguay porque carecieron durante el siglo XX de una tradición política determinante. No hay que olvidar que el solar guaraní soportó la guerra de la Triple Alianza (1865-1870) a finales del siglo XIX que lo dejó exangüe como nación-Estado en el ingreso al siglo XX. Mientras que en Chile –donde la influencia, en su tiempo, del

filósofo cristiano Jacques Maritain ha sido determinante– se destaca la democracia cristiana, lo mismo que en Venezuela, al menos hasta Chávez, que se presentó como un nacionalista "de patria grande". En Uruguay la tradición política que prima es masónica-liberal.

Si esto es lo que ha sido y lo que tenemos como vigente en Suramérica, qué nos está permitido esperar, para repetir la pregunta kantiana, más allá del neoliberalismo aún vivito y coleante en esta región del mundo. Venezuela se transformó en una dictadura lisa y llana con un gobierno narco-socialista que terminó fundiendo a la petrolera nacional PDV, que desplazó a cinco millones de venezolanos y que tiene al menos siete mil muertos, según el informe de la socialista chilena y expresidente Bachelet. Brasil y la Argentina, Paraguay y Uruguay están "haciendo la plancha", durmiendo una larga siesta. A Lula lo aplaudían porque "no puede hacer nada", como irónicamente afirmó Chomsky, y a Kirchner lo aplaudían cuando luego de declarar su lucha abierta contra el FMI y el Club de París terminó pagando peso sobre peso. Bolsonaro y Macri ya fueron gobiernos obedientes. Chile, siguiendo su actitud aislacionista, se alió automáticamente a los Estados Unidos a través del ALCA. Perú y Ecuador lo siguen a pies juntillas. Mientras que Bolivia, "Estado imposible", como decía Juan Bautista Alberdi, pretende a través de la izquierda revolucionaria, recuperar la costa del Pacífico, pero sin derramar sangre de hermanos (por los chilenos). Una inverosimilitud más. Finalmente, Colombia, el caso más doloroso de América del Sur, sigue partida en dos, y ahora para colmo de males con la "ayuda" de los marines en su territorio.

Así como el más significativo filósofo del siglo XX, Martín Heidegger, decía en el atardecer de su vida hablando de Europa: *"Sólo un dios puede salvarnos"*. Así nosotros afirmamos que sólo un nacionalismo de patria grande y no de patrias chicas puede salvarnos.

Hispanoamérica ha sido, al contrario de Europa, primero una nación y a costillas y en desmedro de ésta, se construyeron los distintos Estados nacionales suramericanos. Este nacionalismo continental –para hablar como Joaquín Edwards Bello– que proponemos tiene una tradición política que hunde sus raíces en el humus que constituye nuestro ser más íntimo, nuestra índole más decantada. En este mundo de 300 años anterior a la creación de las republiquetas

bananeras con que nos han engrupido estos últimos 200 años. En el siglo XXI debemos restaurar esa antigua unidad subcontinental si queremos existir, con algún sentido en el mundo o lo que quede de él. Este nacionalismo continental tuvo en el siglo XX experiencias políticas concretas y duraderas, no esporádicas como pasó con la izquierda revolucionaria. Ejerció el poder con eficacia y para beneficio de los hombres y mujeres de estas latitudes.[148]

Nuestro análisis no termina con una exhortación hipotética, que si se cumplen una serie de condiciones inverosímiles, el neoliberalismo será superado. No. Nuestro análisis termina en un llamamiento a la conciencia nacional y popular hispanoamericana (lo hispano incluye al Brasil que es doblemente hispano, como decía Gilberto Freyre) para que seamos nosotros mismos los que inventemos un régimen político que nos represente, que construyamos un espacio autocentrado en economía, pues somos una isla continental de 18 millones de kilómetros cuadrados que se autoabastece en todo, el doble que los Estados Unidos, con una población de 356 millones de habitantes que hablan casi la misma lengua (español-portugués), tienen más o menos los mismos valores y comportamientos similares. Somos una de las cinco o seis ecúmenes del mundo. Formamos parte, en definitiva, de una tradición cultural común que nos determina en lo que somos ahora. Tradición muy bien pintada por el escritor Graham Greene en su novela *Nuestro hombre en La Habana*: *"Wormold no había pisado Jamaica en muchos años y le abrumaron la suciedad y el calor. ¿A qué obedecía la mugre de las posesiones británicas (o francesas)? Los españoles y los portugueses construían ciudades donde se afincaban, pero los ingleses se limitaban a permitirlas crecer. La calle más pobre de La Habana tenía dignidad, comparada con la vida en las cabañas de Kingston: chozas hechas con latas de gasolina y techadas con metal conseguido en algún cementerio de automóviles abandonados"*. Hoy, Puerto Príncipe en Haití, Cayena en Guayana o

148 Dejamos para otra ocasión relatar las experiencias nacionales y populares que tuvimos en el siglo XIX, como lo fueron las de los López en Paraguay, las de Rosas en la Argentina, las de Portales y Balmaceda en Chile, las de Santa Cruz en Bolivia, las de Alfaro y García Moreno en Ecuador.

Georgetown en Guyana son testimonios evidentes de esta verdad de plomo.

¿Qué esperamos? Un llamamiento para que nos saquemos de encima no sólo a la dirigencia corrupta y cipaya que nos somete a los designios que van contra nuestros intereses más propios sino a aquellos que, diciendo defendernos, sirven a Estados que no pertenecen al subcontinente, teniendo cuentas y bienes fuera del mismo. Y así como el buen siervo no sirve a dos señores sino sólo a uno, de la misma manera debemos exigir, con la fuerza de la ley, que nuestros dirigentes tengan una sola carta de ciudadanía y no dos o tres como habitualmente ocurre. Que nuestros dirigentes no puedan cambiar sus nombres y apellidos, pues *"aquel que cambia de nombre tiene algo que ocultar"*.

En definitiva, desde un nacionalismo continental suramericano no tenemos necesidad de fingir hipótesis –*hipotesis non fingo*– sino sólo recoger de nuestra experiencia histórico-político-social los momentos más salientes de nuestra lucha por existir en forma libre y soberana en el mundo y otorgarles nueva funcionalidad política a aquellas experiencias en este tiempo que nos toca vivir.

4. Una crítica del anarquismo al marxismo

"Cada vez que escucho 'humanidad' sé que quieren engañar", es la lapidaria sentencia de Proudhon (1809-1865), el padre del anarquismo moderno. Y esta sentencia marca uno de los rasgos más profundos de esta corriente filosófico-política que tuvo su mayor desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del siglo XX, el de ser una aristocracia popular.

El espíritu anarquista está dado por el rescate de la persona, *"el único"* para Max Stirner (1806-1856), su máximo filósofo, ante el capitalismo y su socialización masificante cada vez más profunda. El desarrollo del capitalismo produce una vulgarización del hombre que lo arranca de sus raíces y cultura popular. Este extrañamiento se explica porque la cultura histórica de la comunidad precede a la económica de la sociedad, pues la cultura popular conserva un patrimonio y un arte de vivir anterior a la sociedad económica cuyo corazón es el negocio (*nec* = *sin*; *otium* = *ocio*), según Marx.

Es que la cultura popular para el anarquismo se opone a la cultura proletaria, expresada ésta en la ecuación proletario = trabajador asalariado. Y entramos aquí en el meollo de la crítica del anarquismo al marxismo, que radica en la incomprensión de este último del carácter contradictorio del concepto mismo de proletariado. Para Marx los proletarios no existen solos o aislados sino en tanto miembros de su clase social y esta clase es juzgada como revolucionaria. Así, los proletarios son el motor de la historia que, viviendo en una sociedad burguesa, se transforman en una: *"clase de disolución de clases que se debe abolir a sí misma para la liberación de la humanidad"*. (Cfr. Marx: *Manuscritos económicos filosóficos*, 1844) Posteriormente, al darse cuenta que esto era un imposible, propone la toma del poder y la dictadura del proletariado para luego liberar a la humanidad por el comunismo.

El anarquismo no va en su crítica contra las recetas político-sociales de Marx, siempre cambiantes, sino que va dirigida a la incapacidad de Marx de contemplar y comprender al verdadero proletario. Y esta es la crítica de Max Stirner en su libro *El único y su propiedad*. El proletariado para el anarquismo produce de suyo el "desclasamiento" voluntario de sus miembros. El hecho escandaloso para el marxismo, pero al mismo tiempo el más evidente que nos muestra la realidad, es que el proletario busca salir de su "clase" para acceder a la clase media y lo más común es ver cómo los proletarios se comportan como individuos singulares baja el lema de nuestros mayores: "*Yo me llamo Juan Palomo, yo me lo gano y yo me lo como*", es la expresión máxima del anarquismo individualista. Así puede afirmar Max Stirner: *"Mi causa no es divina ni humana, no es ni lo verdadero ni lo bueno ni lo justo ni lo libre: es lo mío. No es general sino única, como soy yo único. Nada está, para mí, por encima de mí"*.[149] El carácter contradictorio del proletariado es aquello que el anarquismo pone de manifiesto y viene a representar. Porque para él, el proletariado es libre de entrar o no en las relaciones de producción y en las relaciones de consumo. El proletario es, en palabras de Nietzsche: *"L'uomo libero e un combattente. Da che si misura la libertá, negli individui come nei popoli?"*.

La segunda crítica furibunda del anarquismo al marxismo está dada por la cita de Proudhon que encabeza este apartado y es a su

149 Stirner, Max (1989). *El único y su propiedad,* Madrid, Simbad, p. 19.

humanismo, categoría que el marxismo, en tanto pensamiento de la modernidad, toma prestada al liberalismo y así el anarquismo, criticando la concepción liberal, terminará invalidando la proposición básica del marxismo de "liberar a la humanidad por el comunismo". Al respecto se pregunta Stirner a quién tiene de semejante el liberal. Al hombre. El liberal te llamará "tu hermano". Ve en ti la especie, no a Pablo o a Pedro sino al hombre, no al individuo de carne y hueso sino al espíritu. La humanidad no tiene manos ni pies, había dicho años antes el danés Kierkegaard.

Y termina afirmando en forma tajante: *"Feuerbach (y con él, el marxismo) cree haber descubierto la verdad cuando humaniza lo divino. Pero si el Dios nos ha hecho sufrir cruelmente, "la humanidad" está en situación de martirizarnos más cruelmente aún*". (Stirner, 1989, 27)

El anarquismo funda su crítica al humanismo en la vaciedad o "universalidad abstracta" de dicho concepto y de él va a derivar toda una serie de críticas al democratismo, o sea, a la extensión de la democracia a todos los ámbitos, a la muchedumbre, caracterizada como: *"muchas cabezas y ningún cerebro*", a los partidos políticos: *"porque el partido es contradictorio a la imparcialidad y esta última es la manifestación del egoísmo del único, del individuo*". (Stirner, 1989, 87) Al pueblo, pues: *"Desde la Revolución francesa se procura hacer la felicidad del pueblo, y para hacer al pueblo grande y feliz, etc. se nos hace desgraciados. La felicidad del pueblo es mi desgracia*". (Stirner, 1989, 84) En definitiva, al comunismo pues: *"los comunistas siendo enemigos del egoísmo son cristianos subordinados y avasallados a una generalidad, a una abstracción cualquiera (Dios, la Sociedad, etc.)"*. (Stirner, 1989, 102)

El anarquismo con la defensa raigal de la autonomía del individuo y su organización social directa se opone a toda subordinación o sumisión y está a favor de la abolición de cualquier tipo de dominación. Así, la anarquía (*an* = *sin* y *arjé* = *poder* o *jefatur*a), sin necesidad de jefe ni autoridad, busca el ejercicio del poder y la autonomía de cada individuo y sus organizaciones mutuas, voluntarias e igualitarias en democracia directa sin representantes, sino por *acclamatio*.

Se destacaron históricamente cuatro corrientes: el mutualismo de Proudhon, el individualismo radical de Stirner, el colectivismo de Bakunin, el comunismo libertario de Kropotkin. El mutualismo

no es otra cosa que la autoorganización, el único es aquel que puede romper con las relaciones de producción y de consumo, el colectivismo se funda en la libre constitución de federaciones agrícolas e industriales y el comunismo libertario con la abolición de toda forma de gobierno a favor de una sociedad cooperativa. El hilo conductor de toda la meditación ácrata es el rescate de la persona de carne y hueso por sobre "el hombre" y el pacto libre por sobre la imposición gubernamental. Al rescatar de las garras de la modernidad ilustrada al hombre como un ser único, singular e irrepetible y su ejercicio de las libertades concretas, está, probablemente sin saberlo, instalándose en un pensamiento postmoderno de carácter fuerte y no *débole* como al que nos tienen hoy acostumbrados los *mass media.*

5. La vuelta carnero del marxismo o la patria ya no es la patria

Caída la Unión Soviética, cae el internacionalismo comunista y el marxismo y éste comienza a esbozar su proyecto de progresismo socialista dentro de las naciones.

Al fracasar la realización del internacionalismo comunista, hoy la idea de patria va dejando de pertenecer a los nacionalistas para ser enarbolada por los progresistas. Las diferentes izquierdas, ante el coronavirus, utilizan todo el poder estatal posible, mientras que el nacionalismo, en sus diferentes variantes, se queja de la invasión totalitaria sobre las personas obligándolas a estar en sus casas.

Es llamativo este ida y vuelta del mundo de las ideas. Los que antaño creían en un nacionalismo fuerte, un nacionalismo de Estado, son críticos al poder de ese Estado, mientras los marxistas, críticos históricos del Estado liberal capitalista, utilizan y afirman el poder de dicho Estado. Hoy el kirchnerismo en la Argentina, se nuclea en una fundación que se llama "Patria", mientras que el nacionalismo peronista se queda sin pueblo y sin patria. A lo más que llegan es sólo a putear.

En España parece que los mejores de entre ellos se denominan patriotas evitando así que les roben un término, pero dejan la denominación de nacionalistas a los separatistas y a la izquierda.

Hace unos días recibí un mensaje del muy buen investigador en ciencias políticas Sergio Castaño, que incluía un video de Trump en defensa del patriotismo para enfrentar al globalismo con la leyenda

"comparto su patriotismo, no su gobierno". Está perfecto, el profesor Castaño se dio cuenta, pero la inmensa mayoría no. ¿Qué está sucediendo? Trump, Bolsonaro, Putin, son patriotas, pero no nos convencen. Es que la idea de patria sufrió una transformación profunda en el siglo XXI, dejó de ser "la tierra de los padres". En principio, los gobiernos europeos no la defienden pues de lo contrario tendrían que rechazar la gran inmigración árabo-musulmana que padecen, cosa que no hacen. A ello se suma el giro del marxismo en el apoderamiento de esa idea.

La patria hoy es la recreación ideológica que se hace de ella. De la misma manera como los pueblos dejaron de ser las mayorías populares en torno a un *ethos* común, para ser transformados en minorías con derecho absolutos por sobre las mayorías. El pueblo fue transformado en muchos pueblos, es decir, dejó de ser pueblo. Se cumplió la tesis del marxista Ernesto Laclau en la *Razón populista,* quien al no tener pueblo –siempre fue antiperonista– inventó "muchos pueblos".

¿Qué nos está permitido esperar? Del marxismo a través del esloveno Zizek un nuevo comunismo, más humano y más comunitario; del liberalismo a través del coreano Han una mayor opresión de los Estados sobre el individuo y, del nacionalismo nada, porque se dejó robar la idea de patria. ¡A llorar a la iglesia!

6. Dos páginas sobre marxismo y anarquismo en los sindicatos

Modelo marxista

El sindicato en este modelo está al servicio del partido político y en tal sentido es sólo un instrumento de la clase proletaria para la toma del poder. La mejor definición de Estado marxista la da Lenin cuando, apoyándose en la teoría de la división y lucha de clases que se da en toda sociedad enseñada por Marx, afirma que: *"El Estado es una maquinaria de opresión de una clase sobre otra"*. Su función reivindicativa y social está orientada por este objetivo, de modo tal que el restablecimiento de las relaciones de justicia en el orden laboral no es su fin prioritario, sino que él se encuentra subordinado al objetivo primero: *"La toma del poder político por parte de la clase proletaria"*. Este es el secreto mejor guardado del marxismo-leninismo en el or-

den sindical. La reivindicación salarial, las mejores condiciones laborales, la capacitación y el recreo de los trabajadores, todo ello está subordinado a la toma del poder y el sindicato subordinado al Partido Comunista o, eventualmente, Socialista. Ello explica que ante situaciones de injusticia similares, en ciertas circunstancias reaccione y en otras no. Así por ejemplo, ¿cuándo se alzaron los sindicatos soviéticos contra el régimen? O, ¿cuándo los sindicatos cubanos contra Fidel Castro? Nunca. Incluso ante las urgencias y necesidades de ciertos afiliados actúa y en otras no, según el grado de compromiso político que tenga el afiliado con la estrategia del Partido Comunista o marxista. En los casos en que el PC tiene el poder del Estado, por ejemplo en Cuba, el sindicato marxista al ser un simple instrumento del partido político sólo está para convalidar el *statu quo* imperante. Tiene anulada su capacidad reivindicativa. Jamás discute una paritaria ni firma ninguna convención colectiva de trabajo.

Observemos que el marxismo-leninismo habla de proletarios y burgueses siempre enfrentados mientras que el peronismo habla de trabajadores y no divide la sociedad en clases sino más bien busca la armonía entre ellas a través de la construcción de una comunidad organizada.

En el orden internacional estos sindicatos estuvieron adheridos hasta 1991, mientras existió la Unión Soviética, a la Federación Sindical Mundial –FSM– que para Iberoamérica tenía una rama que era el Congreso Permanente de Unidad Sindical de los Trabajadores de América Latina –CPUSTAL– que no tuvo una sede fija sino que estableció un sistema de oficinas volantes según las circunstancias de los países de la región le fueran favorables o no a ellos.

Una gran diferencia con el modelo sindical argentino, que nace siendo Perón secretario de Trabajo unos días antes del famoso 17 de octubre de 1945 cuando se sanciona el decreto-ley 23.852 por el que se lo otorga personería gremial a aquellos sindicatos (uno sólo) que por rama, oficio u actividad tengan una presencia *"suficientemente representativa"*. Vemos cómo el sindicato no es ni apéndice al servicio del partido político ni una creación del Estado. Esto viene a explicar por qué, cuando en ciertos períodos el sindicalismo argentino se subordinó al Partido Peronista, perdió vigencia y protagonismo social y fue un apéndice de decisiones de los políticos y, por el con-

trario, cuando se alzó en forma autónoma respecto del partido político, vgr., con Vandor, Alonso, Rucci, Ubaldini, obtuvo sus mejores logros históricos.

La variante anarquista

Tenemos que hablar de la variante anarquista del modelo marxista porque no existe un modelo sindical anarquista propiamente dicho, habida cuenta que este movimiento político rechaza de un modo absoluto todo principio y forma de autoridad social. Y, al mismo tiempo, es una variante del marxismo porque acepta con éste la definición de Estado de Marx como *"instrumento de poder de la burguesía"* y que el sistema de leyes de un Estado no es otra cosa que la sanción del interés de los poderosos que dominan ese Estado.

El anarquismo no tiene un modelo sindical porque, por principio, no lo puede tener pues el anarquismo es "sólo" una forma de lucha. Esto es lo que hay que comprender y lo que se le escapa a tanto sabiondo suelto que anda por ahí escribiendo sobre estos temas.

La diferencia entre el marxismo y el anarquismo es la cuestión de la autoridad social. Así el marxismo al ser teoría y práctica a la vez, logra adaptarse a las exigencias prácticas y objetivas, aceptando circunstancialmente alguna autoridad, mientras que el anarquismo al ser sólo práctica ("gimnasia callejera", dirá Sorel) no acepta ninguna autoridad. Quieren reducir toda la realidad social exterior a sus razonamientos simples y estrechos, y en este sentido pudo afirmar ese gran estudioso del asunto Sergio Pannunzio (1886-1944) que: *"El anarquismo no se pudo convencer que son los hechos los que se encargan de educar a los hombres"*. En el fondo, el anarquismo es una variante del pensamiento ilustrado. Así, han sido acusados sus dirigentes, históricamente, por socialistas y comunistas de "intelectuales".

De entre los anarquistas más famosos recordemos a Pierre Proudhon, Miguel Bakunin, Pedro Kropotkin y sobre todo a Enrique Malatesta, quien estuvo en la Argentina de 1885 a 1889, en donde fundó sindicatos. Sostenía Malatesta que: *"El anarquismo no es una ciencia ni una filosofía sino un ideal ético y social, propuesto a la voluntad libre de los hombres"*.

7. El sentido de la historia según el progresismo

(Entender la historia como progreso equivale a hacerse cómplice de los vendedores)

El progresismo, la ideología incontrastable de nuestro tiempo, tiene su fuente histórica y filosófica en la convergencia de distintas corrientes que forman la modernidad y que se muestran entre sí contrapuestas como lo son la Ilustración, el Iluminismo, el liberalismo, el socialismo y el marxismo. El elemento en común que une estas corrientes es el sentido de la historia entendida como un progreso continuo que avanza en forma ineluctable. Así la entendieron con sus variantes, Voltaire, Kant, Locke, Simon y Marx para tomar las figuras emblemáticas de cada una de estas corrientes. Esta concepción está expresada, sin excepción, por todos los autores que conforman estas corrientes que van desde Voltaire a Kant, de Mill a Condorcet, de Proudhon a Marx, de Lenin a Willy Brandt.

Hoy la inmensa mayoría de nuestros gobernantes, más allá de sus proclamadas diferencias políticas coinciden en la defensa de esta tesis: Obama y Kirchner, Zapatero y Berlusconi, Merkel y Chávez, Cameron y Calderón, Sarkozy y Mubarak.[150]

Entender la historia como progreso continuo equivale a hacerse cómplice de los vencedores, pues como dice la canción: *"si la historia la escriben los que ganan, eso quiere decir que hay otra historia, la verdadera historia, quien quiera oír que oiga"*.

En estos días que el sindicalismo argentino viene tan castigado por los jueces y por los *mass media* tuve ocasión de pasar por delante de la poderosa Unión Ferroviaria en cuyo frontispicio está escrito con letras de molde: *"Lento o impetuoso el progreso histórico es continuo"*. Semejante sandez salió de la cabeza de alguno de los dirigentes socialistas que fundaron el gremio, sin darse cuenta que con dicho lema inscribía al sindicato de los ferroviarios en la línea histórica ideológica que desde siempre combatió al sindicalismo y su forma-

150 Estos nombres denotan la época en que fue escrito este trabajo. Quince años después cambiaron los nombres por Trump-Fernández, Sánchez-Conte, Merkel-Maduro, Johnson-L. Obrador, Macron-El Sisi. Todos siguen creyendo y sosteniendo el progreso indefinido.

ción como lo fue la Ilustración francesa que, a partir de la ley de Le Chapellier de 1871, prohibió las organizaciones gremiales.

En este tema del progreso la confusión es muy grande pues no se puede negar *in totu* (quedamos como trogloditas), pero tampoco afirmarlo en su totalidad como hace el progresismo actual.

¿Qué es progreso? Avanzar, adelantar, mejorar, prosperar, desarrollar, perfeccionar. Sus antónimos son retroceder, retrasar, desmejorar, empeorar, decrecer, arruinar. ¿Cómo superar en la crítica a la idea de progreso, la fuerza lingüística negativa que arrastran los antónimos mencionados? Es tarea casi imposible porque además existe un progreso evidente en la ciencia, la técnica y la tecnología. El viagra y el internet hace diez años casi no existían, afirmó el entrenador de fútbol de Boca.

Son bofetadas que nos da la cruda realidad que circunda al hombre común y cotidiano, al ciudadano de a pie, y esto es incontrovertible.

Los gobernantes del mundo no levantan un palmo esta visión del sentido de la historia del *uomo qualumque*, porque su interés es mantener el *statu quo* reinante de la realidad tal como se da y se vive, pues eso les asegura seguir disfrutando del poder. Hoy no hay gobierno en el mundo que desde el poder quiera cambiar la realidad, lo que existen son discursos políticos, sobre todo de los progresistas, que hablan de cambiar la opresiva e injusta realidad. Pero es sabido desde siempre que: *"del dicho al hecho hay mucho trecho"*.

Hace ya varios años ese gran filósofo italiano que es Massimo Cacciari afirmó: *"Los gobiernos actuales no resuelven los conflictos, solo los administran"*. Con el agravante que nuestros gobiernos no cumplen siquiera con lo sugerido por san Pablo: *"Lo que se pide a un administrador es que sea fiel"*. (Cor. 4, 1-5). Y así la corrupción se convirtió en la nota distintiva de los gobiernos progresistas.

Progreso viene del latín *pro-gressus* formado por el sufijo *pro* (delante de, o, a favor de) y *gressus* (marcha, paso), lo cual indica que progreso significa, antes que nada, una acción que ayuda a ir hacia delante.

¿Quién pude estar en contra del progreso? Nadie en su sano juicio, pero sin embargo nosotros negamos que el sentido de la historia de la humanidad esté dado por el progreso o la idea del progreso. Para explicarnos debemos recurrir a una expresión de la filosofía perenne, *secundum quid*, que podemos traducir por, "relativamente",

y que indica la falacia del mal uso de una generalización: "¿Por qué no le quitó usted el arma con que se suicidó? Porque era de él y no tengo derecho sobre su propiedad". Con el término progreso pasa exactamente lo mismo que con el arma suicida. Si no le quitamos el carácter de necesario para reducirlo al de probable o relativo, no lo vamos a entender. Así podemos afirmar que la historia y el hombre progresan relativamente y no en forma absoluta. Esto quiere decir que a veces progresa y otras veces decrece, a veces avanza y otras retrocede. Hay dominios en donde esto se muestra en forma más evidente que en otros: la tecnología avanza y la ética retrocede, los derechos humanos progresan y los derechos de los pueblos se conculcan. La esclavitud se condena y nacen nuevas esclavitudes –venta de niños, venta de órganos infantiles, venta de mujeres para prostituir, venta de futbolistas, etc.–.

Debemos tener en cuenta que el cristianismo ha hecho mucho a favor de esta concepción progresista de la historia cuando nos muestra a Cristo como el alfa y el omega, el principio y fin de la historia y que la historia avanza desde la redención de Cristo hasta su Segunda venida con el Juicio final. Tanto los iluministas alemanes como los ilustrados franceses se apoyan en esta visión pero la desacralizan. Y así reemplazan la mayor gloria de Dios por la diosa Razón, que trabajando sobre el método experimental hace progresar las ciencias y, como consecuencia, a toda la humanidad. La reacción no se hizo esperar y los mejores pensadores sobre la filosofía de la historia comenzaron a trabajar y entender su sentido como "un proceso de desacralización" (Berdiaev, Dawson, Huizinga, Lowith, Voegelin, Meinvielle).

Llegamos así a esta época postmoderna y encontramos que el concepto de progreso se encuentra muy cuestionado. Claro está, lo más logrado del progreso científico técnico-tecnológico como ha sido la creación de la energía nuclear terminó en 1945 con los dos bombazos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki. Un escándalo para la razón pues implicó una *contradictio in terminis*. Un "hierro de madera", una gigantesca contradicción. A esto sumamos el fracaso estruendoso del "socialismo científico" del régimen comunista que provocó en setenta años más de 100 millones de muertos. La historia progresista de la modernidad ilustrada nos dejó el mundo plagado de cementerios. ¿Qué otra cosa no fue el nacional-socialismo que

una exaltación de la técnica y de la razón calculadora? Fue un producto típico de la modernidad que dejó un pozo de 20 millones de muertos.

Hace muchos años hubo un filósofo poco conocido y menos estudiado –claro está no era ni un inglés, ni un francés ni un alemán, era un napolitano, un italiano del sur que nosotros llamamos cariñosamente "tanos"–, Juan Bautista Vico (1669-1744), quien reacciona ante el racionalismo de Descartes que excluía desdeñosamente del dominio de la ciencia lo que no fuera una idea clara y distinta que no pudiera ser sometida a la rigurosa necesidad de la demostración matemática. Así sólo valía la interpretación matemático-mecánica de la naturaleza física mientras que la vida espiritual quedaba reducida al pensamiento lógico por el cual se sabía que existíamos: *cogito ergo sum* (*pienso, luego existo*). Vico, por el contrario, haciendo gala de un realismo extraordinario va a sostener que sólo quien es capaz de "causar" una cosa la conoce. El conocimiento verdadero de una cosa exclusivamente lo posee quien la hace. Lo verdadero se convierte con el hacer *verum et factum converturtur.* El proceso del conocimiento se identifica con el proceso generador de la realidad. El conocimiento de la naturaleza de las cosas nace de conocer el nacimiento de ellas: *"El criterio de tener ciencia de una cosa es llevarla a cabo"*. (De antiquísima I, 3)

Por otra parte, como los filósofos racionalistas se han ocupado sólo por conocer el mundo físico-natural y el pensamiento lógico-matemático y descuidaron o desdeñaron la estructura de la realidad universal y la ideas actuantes en la historia, Vico se va a ocupar expresamente de este tema en su principal obra *La Ciencia Nueva: principios de una ciencia en torno a la naturaleza común de las naciones* (1725). En el desarrollo histórico de la civilización distingue cuatro etapas: la edad de los gigantes postdiluvianos, la edad divina, la edad heroica y la edad humana. Estas etapas están vinculadas a las formas de la mente humana: sentido, fantasía y razón lógica. El sentido corresponde a la pasión violenta y bestial, la fantasía a la sujeción de una ley de fuerza y la razón lógica a la libre observación de los dictados de la misma razón. La edad de los gigantes corresponde al sentido y bestialidad, la divina a la fantasía poética, la humana a la mente pura, mientras que la heroica es intermedia entre los dioses y los hombres.

Esta filosofía de la historia se proyecta en el orden de las realizaciones humanas con el paso de la vida primero en los bosques, luego en las chozas, después a las aldeas, las ciudades y finalmente en la academia, como instrumento de la reflexión filosófica. El hombre, entonces, no se conoce en su ser como pretende Descartes con su *cogito* sino en su hacer dentro de la historia del mundo. Y esta historia en Vico no se desarrolla en forma lineal y progresiva. Su forma es helicoidal, como si fuera una espiral para matar mosquitos. Se desarrolla en un ida y vuelta, en *corsi e ricorsi,* en ciclos que se repiten y que implican avances y retrocesos.

Cabe aclarar: estos ciclos no representan la ciclicidad pagana o nietzscheana del eterno retorno de lo mismo sino que la historia es un proceso de marchas y contramarchas, flujos y reflujos donde siempre aparece algo nuevo. Así una nación, un pueblo o una civilización cuando alcanza su apogeo y la comodidad degenera en lujo, y el ingenio en sutileza, comienza su decadencia. El avance histórico no es lineal sino vertical y espiralado. El nuevo punto de partida no es el mismo que el anterior sino que está en un estadio superior. No hay pues un progreso indefinido y constante de la historia según planteó la Ilustración y su último hijo, el progresismo hoy, sino que la ley de los *corsi e ricorsi* implica la decadencia de las culturas y la vuelta al principio.

Además del trabajo de los hombres que han hecho este mundo de naciones, está para Vico la acción oculta de la Providencia en la historia de la civilización, a la que denomina "teología civil", que se contrapone a aquellos que sostienen una "teología natural" recurriendo al azar como Epicuro o el hado como los estoicos para explicar el sentido del mundo. Vemos, pues, cómo la historia es progresiva porque los nuevos puntos de partida están siempre en un estadio superior que los anteriores, pero no progresista porque implica procesos de decadencia que el progresismo no quiere ver ni quiere considerar para no parecer antiguo. No hay que olvidar que el progresismo ha elegido "la vanguardia como método".

Progresismo y simulacro

Desde el lanzamiento de la idea optimista de progreso por parte de William Penn (1658-1743), más conocido como el Abad de Saint

Pierre, después de terminada la guerra de sucesión en España, época en que realizaba su propaganda para una especie de gobierno mundial en su trabajo *Proyecto de paz continua* (1712), han pasado tres siglos. Pero hoy, como ha sostenido el renombrado teólogo protestante Jüngen Moltmann: *"Los campos de cadáveres de la historia reciente nos prohíben toda ideología del progreso"*.

En la actualidad, Estados Unidos, potencia hegemónica mundial, se ha lanzado luego del 11 de septiembre a una "guerra preventiva" sobre Afganistán e Iraq, bajo un pretexto falso, matando a diestra y siniestra sin la obligación de dar ninguna explicación por lo actuado. Lo mismo ocurre con el Estado de Israel respecto de los palestinos a quienes aplica "asesinatos selectivos" y levanta muros de la vergüenza en territorios que ni siquiera le pertenecen.

En el mientras tanto, en nuestra América, nos llenamos de "gobiernos progresistas", es decir, aquellos que siguen atados a la vieja idea ilustrada de progreso y que bajo la teoría de la "no represión" dejan hacer a las masas hambreadas todos los desmanes que se le ocurran, en una especie de gran simulacro que termina en el reclamo permanente o "el reclamo por el reclamo". Los gobiernos progresistas, por principio, permiten todo y de todo, salvo el acceso a la propiedad, a las terminales financieras y a los medios de comunicación. De eso no se habla, no se presta ni se da. Los principios de las democracias orgánicas –como sostiene el peronismo– de mediados del siglo XX, la reciprocidad de los cambios, la difusión de la propiedad y el bienestar general, fueron abandonados en el saco del olvido. Hoy se les permite a las masas de desocupados el disenso por el disenso, expresado en la violencia por la violencia misma, aunque siempre acotada, localizada. Claro está que el consenso, aquel *status questionis* al que debería arribar el disenso, ya ha sido establecido de antemano por los poderes indirectos o los *lobbies* ajenos a los intereses de las masas y verdaderos manipuladores de nuestros menguados Estados nacionales. Esto es lo que denominamos "falso diálogo", es decir, un diálogo que comienza con el consenso como petición de principio, escondiendo de entrada las diferencias de las partes y los intérpretes. Este disimulo, esta parodia ha malogrado las mejores iniciativas, porque ha partido siempre por razones ideológicas de la "parodia del otro, o del otro como un igual", ignorando que la única

igualdad posible en un diálogo abierto y franco es la diferencia. Y esa se manifiesta siempre y de entrada en el disenso. La voz de orden es dejar que los hambreados de la tierra se manifiesten siempre, y dado que su violencia es coyuntural, que se agote, entonces, en sí misma por una especie de fuerza de las cosas. Que los sin tierra de Brasil sigan manifestándose, pero sin difusión de la propiedad agraria. Que los piqueteros de la Argentina lo hagan pero sin acceso al trabajo. Que los cocaleros de Bolivia manifiesten pero sin propiedad sobre el gas. ¡Una cruel burla de la *intelligensia* progresista!

Hoy los diarios argentinos, y la derecha en general, se rajan las vestiduras porque las masas de desocupados rompen impunemente edificios públicos y privados acusando al gobierno de no reprimir o prevenir los actos vandálicos, mientras que desde el gobierno el Dr. Zaffaroni de la Corte Suprema de Justicia, afirma: *"La justicia debe intervenir cuando el delito ya se cometió"*. Esta evidente dicotomía ante el mayor problema del mundo, el desempleo, la desocupación, la falta de trabajo, muestra a las claras la política como simulacro. Es muy probable que este mismo juez supremo, marche gustoso junto a las masas de desocupados o junto a *gays* y travestis, sabiendo que mensualmente, pase lo que pasare, recibe un sueldo de 10.000 dólares, en un país donde un obrero gana 400 dólares y que en la intimidad se puede comportar como un pervertido sexual sin correr el riesgo de ninguna punición.

La simulación como mecanismo de dominio –lo hemos afirmado en otros trabajos–[151] se aproxima cada vez más a la perfecta imitación: lo aparente ha logrado sustituir a lo real y verdadero. El presente ya no es promesa porque el futuro nos ha alcanzado. Todo nos indica que el futuro es la profundización del simulacro en todos los niveles. Se ha enseñoreado la mentira en todas partes. Los gobiernos progresistas de todo el mundo levantan como bandera, en una actitud más declamativa que real, la "igualdad de oportunidades", oportunidades que al no abrirse ni brindarse por los méritos sino por acomodo, terminan penalizando a los bien dotados que, abru-

151 Buela, Alberto (2004). "La simulación como mecanismo de dominio", Buenos Aires, Idip.ws, también en otras páginas web.

mados, se retiran de la vida pública y política en un repliegue que aprovechan los mediocres.

Es la impostura del progresismo que, al otorgar derechos incumplibles por doquier, que se compromete y obliga a respetar, al no poder satisfacerlos, transfiere al ciudadano perjudicado la responsabilidad de su cumplimiento. Así, la culpa es de la víctima que no supo hacer respetar sus derechos. Ellos desde el poder sólo administran los conflictos, no los resuelven.

Los progresistas socialdemócratas, al contar en general con el apoyo de los *mass media,* terminan aplicando los ajustes que los conservadores o las derechas, más por la oposición mediática que la popular, no pueden aplicar. Es por esta razón que pudo afirmar muy en serio pero en tono de sorna ese buen pensador español Aquilino Duque: *"Ni la democracia ni la dictadura son buenas o malas de por sí, sino que hay dictaduras malas y buenas, lo mismo que hay democracias buenas y malas, y que las malas se distinguen de las buenas en que tienen buena prensa"*.

Culturalmente, los progresistas sostienen la teoría del multiculturalismo que valora las cosas y los hombres no por el trabajo que las cosas llevan en sí ni por lo que los hombres son en sí mismos, sino por el sólo hecho de pertenecer a una minoría. Al caducar la idea de "paz perpetua" del mundo moderno planteada por los ilustrados sólo queda hoy la posibilidad de una "paz aparente". Y como dijimos antes, ha sido el filósofo italiano Massimo Cacciari quien se percató primero, cuando afirmó: *"La pax apparens sólo organiza el conflicto y las decisiones políticas son inmanentes (ya no con fundamentos). Así, todos los proyectos a priori carecen de valor porque supondrían un orden por encima de los hechos. Entonces a lo que se siente obligado el político es a la "recepción de las demandas" pero no a solucionarlas"*.[152] Si meditamos atentamente este breve pero sustancioso párrafo vemos que toda idea de Proyecto Nacional, al ser una construcción *a priori* respecto de la actividad política concreta, carece de valor para nuestros políticos progresistas postmodernos. No se les puede reclamar un proyecto a aquellos que no comprenden esta idea, sea porque tienen una visión interesada, sea porque

152 Cacciari, Massimo (1989). *Drama y duelo,* Madrid, Tecnos, pp. 19-77.

existe una ceguera axiológica que les impide valorar aquello que una política con fundamentos ha construido en un momento dado de la historia. La idea de proyecto (*pro-iectum*) significa, como su nombre lo indica, algo tirado, *yecto* delante, pero al mismo tiempo un proyecto político genuino exige un anclaje en el pasado, éxtasis temporal que el progresismo rechaza de plano. Pues cuando él se vuelve sobre el pasado lo hace siempre como víctima. La idea de antiguo lo espanta. El gobernante progresista se sitúa siempre en el éxtasis temporal del futuro. Ni el presente, ni mucho menos el pasado tiene para él significación alguna, y si la tuviera siempre está en función del futuro. No le interesa el *ethos* de la nación histórica, incluso va contra este carácter histórico-cultural. Y esto es así porque el progresista es su propio proyecto. Él se instala siempre en el futuro pues ha adoptado, como dijimos, la vanguardia como método. Nadie ni nada puede haber delante de él, de lo contrario dejaría de ser progresista. Así se explica que el progresista no se pueda dar un proyecto de país ni de nación porque éste se ubicaría delante de él, lo cual implica y le crea una contradicción. Y así como nadie puede dar lo que no tiene, el progresista no puede darse ni darnos un proyecto político porque él mismo es su proyecto político.

Hablarle hoy a los dirigentes peronistas postmodernos, del *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional* (1974) de Perón, es como hablarle a un chino en castellano. No sólo no hay una comprensión histórica sino, por lo que acabamos de afirmar, existe una incomprensión funcional de la idea de proyecto. Esta incomprensión funcional es aplicable a todos los gobiernos progresistas, llámese Zapatero o Sánchez, Kirchner o Fernández, Calderón o López Obrador, Prodi o Conte, Sarkozi o Macron, Merkel o Merkel… -¡qué raro! La alemana hace más de veinte años que está en el poder. ¿Dónde fue en este caso la alternancia en el poder tan cara al progresismo?

Al moverse cotidianamente dentro de la política como simulacro, la idea de paz que manejan es la de *pax apparens* de la que nos habla Cacciari, con lo cual no se sienten obligados a resolver ningún conflicto como, por ejemplo, el del atentado a la mutual judía AMIA (han pasado más de veinte años sin resolverlo). Sólo se limitan en el mejor de los casos, a recibir las demandas y ordenarlo dentro de la institución del Estado que le cupiera.

El discurso político que hemos caracterizado como *"un compromiso que no compromete"*[153] ha llegado a su máxima expresión al autoconvencerse nuestros políticos que *"en el mismo reclamo está la solución del reclamo"*. Esta parodia, este simulacro elevado a los altares de la diosa *apparens,* cuya regla ética es el disimulo, el "obrar como sí", no tiene otra salida que el alzamiento enardecido de los pueblos esquilmados, hambreados y empobrecidos: *"Cuando los pueblos se cansan hacen tronar el escarmiento*", afirmó alguna vez Perón, que de pueblo sabía. Claro está que esto no va a ser permitido por los beneficiarios sostenedores de la actual situación, que tienen en el progresismo político con su política aparente y los políticos sin fundamentos, su mejor aliado.

Una vez más observamos que el presente no es promesa de lo mejor porque la apariencia de lo mejor nos es dado hoy por los regímenes progresistas de carácter socialdemócrata, sino anuncio de un fin. El fin de la política con fundamento. El fin de la política como arquitectónica de la sociedad tiene que partir de un fundamento metafísico que me dice que el ente es lo que es más lo que puede ser. Es sobre ese *poder ser* donde debe actuar la política si es tal y no sólo apariencia. Y si actúa sobre lo que puede llegar a ser, debe actuar con *pro-yectos* y así la política será el principal agente del cambio de la realidad económica, social y cultural. De lo contrario, seguirá convalidando y consolidando el *statu quo* vigente hoy.

8. Naturaleza del Estado

En cuanto a la naturaleza del Estado moderno se concibió limitada a la normatividad jurídica y así se lo definió como *"la nación jurídicamente organizada*" siendo sus fines los propios del Estado liberal-burgués en tanto Estado-gendarme, ocupado, fundamentalmente, de la seguridad de las personas y la propiedad. Quienes intentaron modificar su naturaleza, en la Argentina, fueron el radicalismo yrigoyenista que, *de facto*, introdujo el principio de solidaridad ausente en dicho Estado y el justicialismo, *de juri*, modificando su

153 Buela, Alberto (1999). *Ensayos de Disenso,* Barcelona, Nueva República, p. 100.

Constitución (en 1949 la nacional y en 1951 la del Chaco), introduciendo el principio de subsidiariedad.

Nuestra actual propuesta alternativa se funda en una distinta concepción de la nación-Estado. En primer lugar porque preferimos hablar de nación desde el punto de vista de "Patria Grande" y de "Nacionalismo Continental" y no de patria chica y nacionalismo chauvinista de fronteras adentro. Tenemos que volver a pensarnos como "americanos" tal como lo hicieron San Martín y Bolívar. En segundo término porque pensamos el Estado no como una "sustancia ética" a la manera del fascismo, ni como "un gendarme" a la manera de liberalismo, ni como "la máquina de opresión de una clase sobre otra" según el marxismo, sino que el Estado es un "plexo de relaciones", es sólo sus aparatos.

El Estado, en nuestra propuesta, no tiene un ser en sí mismo sino en otro, en sus aparatos que son, antes que nada, instituciones ejecutivas. Así el Estado es un órgano de ejecución con sus distintos ministerios, secretarías y direcciones. Esta sana teoría del Estado tiene dos principios fundamentales: el de solidaridad (viene de *soldum = consistente*) que hace que todos los miembros se encuentren "soldados" entre sí. Es el principio de unidad de pertenencia –la gran tarea de Yrigoyen fue que las grandes masas de inmigrantes incorporaran por sí a la Argentina como propia–. Y el principio de subsidiariedad, por el cual el Estado "ayuda a hacer" al que no puede solo con sus fuerzas –la gran tarea del peronismo fue ayudar a la gran masa de trabajadores a organizarse social y políticamente en la defensa de sus intereses–. Siendo el fin del Estado el logro del *bien común***,** entendido como la felicidad del pueblo y la grandeza de la nación.

Así pues, el Estado es un medio y no un fin en sí mismo. Y por el hecho de ser medio, debe ser tomado como tal. De modo que está de más toda polémica acerca de estatista o privatista. Ello está determinado por las diferentes y cambiantes circunstancias históricas y queda librado a la prudencia política de los gobernantes. Esto nos obliga a distinguir claramente, con el fin de fijar una mínima ingeniería política, entre gobierno, Estado y cuerpos intermedios. La naturaleza del gobierno es concebir, fijar los fines. La del Estado, como se ha dicho, ejecutar, y la de las organizaciones libres del pueblo, ser

factores concurrentes en los aparatos del Estado que les sean específicos para condicionar, sugerir, presionar o interferir de manera tal que el gobierno haga las cosas lo mejor posible. Surge acá la teoría del Estado participativo que nos viene a decir que el pueblo a través de sus organizaciones participa del Estado no sólo como formando parte sino *siendo parte* de ese Estado y a su vez éste no existe si no participa *siendo ese pueblo*, estando a su servicio.

Sintetizando: entonces el Estado en sí es una entelequia, no existe. Lo que existen son sus aparatos, que como tales son medios o instrumentos que sirven como gestores al gobierno para el logro del bien común y al pueblo para participar en y con ellos. Por el hecho de ser medios tienen su fin en otro, y este otro es la nación como proyecto de vida histórico de una comunidad política, de un pueblo organizado. De ahí que un Estado sólo pueda ser un Estado.

9. El soberano es la comunidad y no el Estado

Hay que intentar llamar a las cosas por su nombre para poder entender de qué se habla. Y así cuando pretendemos hablar sobre el Estado tenemos que desbrozar una serie de conceptos colindantes como comunidad, sociedad, gobierno, nación, pueblo para poder entender de lo que estamos hablando. Hagámoslo una vez más.

La comunidad es un conjunto de personas que viviendo sobre un territorio comparten valores y vivencias. La sociedad es lo mismo pero en lugar de valores comparten contratos, por eso Marx pudo afirmar que el negocio es el corazón de la sociedad civil. Vivimos en conjunto pero nos tenemos que cuidar unos de otros, mientras que en la comunidad nos complementamos y ayudamos. En la sociedad rige la filantropía mientras que en la comunidad lo hace la fraternidad.

El gobierno es el que ostenta el poder y por lo tanto es el que concibe los fines a alcanzar. Mientras que el Estado arbitra los medios para alcanzarlos. El gobierno está centralizado en un Poder Ejecutivo único y el Estado es descentralizado en tanto órgano de ejecución. Los funcionarios del Estado (de directores para abajo) son los administradores de la cosa pública para que las medidas tomadas por el gobierno (ministros, secretarios y subsecretarios) se realicen en forma eficaz.

El Estado no tiene un ser en sí mismo sino que sólo es sus aparatos, esto es, los distintos ministerios y secretarías. Esta distinción entre gobierno y Estado, que es clara y ostensible en el peronismo, no se encuentra ni en las diferentes formas de democracia, ni en los socialismos, ni en los fascismos.

10. Bosquejo de la idea de "comunidad organizada"

Más allá de la filosofía académica y universitaria, siempre necesaria para dar de comer al filósofo, por aquello de *primum vivere deinde philosophare,* el milenio nos despide, en nuestra opinión, en medio de tres polémicas filosóficas. Estas son:

1) Modernidad vs. postmodernidad, que posee una extensión planetaria;
2) Americanistas vs. analíticos, conflicto que se da fundamentalmente en la ecúmene iberoamericana;
3) Comunitaristas vs. liberales, disputa que involucra sobre todo al mundo anglosajón.

Es a propósito de esta última polémica que adquiere sentido actual la exposición de la idea de comunidad organizada hecha entre nosotros hace ya 50 años con motivo del Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949. De modo tal que hablar sobre esto hoy no es una ocurrencia filosófica más o menos feliz ni un oportunismo político con relación a las acciones políticas que se nos avecinan. No, nada de eso. Esto quiere ser más bien el emplazamiento a nivel nacional e iberoamericano de un paradigma político –la idea de comunidad organizada– que al ser tan genuinamente nuestro se transforme en una propuesta con validez universal. Voy a comenzar por el final.

La comunidad organizada tiene dos lecturas posibles: como sistema social a construir y como sistema de poder. Nos explicamos:

1) Como sistema social sostiene que el pueblo suelto, aislado, atomizado no existe. Sólo existe el pueblo organizado y como tal se transforma en factor concurrente en los aparatos del Estado que le son específicos a cada organización del pueblo.
2) Como sistema de poder sostiene que el poder procede del pueblo que se expresa a través de sus instituciones intermedias. Ni el poder

procede del gobierno ni del Estado. Ni el pueblo delega su poder en las instituciones del Estado.

Estas dos lecturas constituyen el círculo hermenéutico que explica la idea de comunidad organizada. El pueblo como pueblo organizado crea un sistema social que genera un poder político real (no virtual como la parodia democrática: un hombre igual a un voto) que le permite la recreación permanente de un sistema social para el logro de la *"buena vida"*. (Aristóteles, E.N. 1323, b 29)

El presupuesto ideológico de la comunidad organizada es su populismo, que consiste en:

1) Considerar al pueblo como fuente principal de inspiración
2) Término constante de referencia.
3) Depositario exclusivo de valores positivos

Mientras que la crítica política que se desprende de la comunidad organizada es que las instituciones formales del Estado demoliberal no alcanzan a expresar las demandas auténticas de los pueblos.

Exposición de la idea de comunidad organizada

La exposición de esta idea puede desarrollarse en tres secciones o partes: la primera consiste en fijar el marco teórico donde se sitúa y qué significa la noción de comunidad organizada. La segunda estriba en ubicar esta idea en la obra de Perón y la tercera es una exposición sistemática de la misma.

1. Respecto del primer punto sostenemos que la idea de comunidad organizada se expresa a través de la doctrina nacional que fue explícitamente establecida en la Convención Nacional Constituyente de 1949, comúnmente conocida como la Constitución del '49. En ésta los postulados de libertad, justicia y solidaridad vienen a reemplazar a los viejos ideales liberales sostenidos por la Constitución de 1853, tomados del lema de la Revolución francesa de libertad, igualdad y fraternidad. Como vemos, hay coincidencia en uno de los ideales que es el de la libertad, pero su interpretación es completamente distinta. La concepción de libertad según la Constitución de 1853, que es en definitiva la concepción de libertad liberal,

define a ésta *"como poder hacer lo que se quiere"*. La libertad se va a presentar como una actitud, una cualidad del individuo más allá de su condicionamiento o de su vinculación social. Por su lado, la libertad de la concepción justicialista va a ser entendida como *"libertad en situación"*, es decir, un hombre no puede ser libre en una comunidad que no lo es.

Hay una distinción acá que es fundamental hacer. La concepción social de la libertad está vinculada al antiguo ideal de los filósofos presocráticos expresado magistralmente por Goethe, en aquella frase: *"Dichosa la Ley que nos hace libres"*. La otra es la concepción de la libertad que la vincula al capricho subjetivo. Esta idea de la libertad, se refleja en el apotegma de Hobbes: *"Homo homini lupus"*, el hombre es para el hombre un lobo.

El objetivo de lo que se ha llamado la doctrina nacional ha sido el constituir una nación socialmente justa, económicamente libre y políticamente soberana. Ello supone que, en lo externo, se guíe por el principio de las nacionalidades, sostenga la autodeterminación de los pueblos políticamente constituidos y postule una tercera posición que supere al capitalismo liberal y el comunismo marxista. En lo interno, a su vez, tiene como meta la felicidad del pueblo y la grandeza de la nación, lo que técnicamente se denomina el bien común general, al que se accede a través de la organización de la comunidad. ¿Qué quiere decir esto? Que no puede lograrse el bien común de la nación si no se establece un régimen en el que todas las unidades que la integran puedan conseguir su propio bien, su objetivo específico. De modo que el marco teórico donde se sitúa la idea de la comunidad organizada es dentro del objetivo nacional interno.

Esta idea considerada como el aporte original del peronismo en lo que hace al pensamiento político del siglo XX, viene a responder a la pregunta de qué debe ser la polis, o sea, la sociedad de los hombres para una vida próspera y feliz. De modo que la noción de comunidad organizada la situamos a nivel de la sociedad, dentro de la división clásica entre Estado, individuo y sociedad civil. Vendría a ser entonces, la idea que propone el peronismo para organizar la sociedad civil y sus relaciones con el Estado y el individuo. Resumiendo este primer

punto, podemos decir que la comunidad organizada es un sistema social a construir.

2. Dado que el segundo punto es ubicar la idea en la obra de Perón, es dable aclarar que cuando se habla de comunidad organizada, se hace siempre con referencia al texto homónimo de Perón, *La comunidad organizada* –conferencia en el Congreso de Filosofía de 1949– pero esto no es del todo acertado, porque si bien ahí se habla del tema, ello se hace respecto a los principios fundamentales, específicamente en los capítulos XVII al XIX. Según nuestro criterio, el texto que fija indudable e incontrastablemente la idea de comunidad organizada, es el artículo que con el pseudónimo de Descartes, Perón publicó en la edición del diario *Democracia* del 29 de noviembre de 1951 y que está incluido en el volumen titulado *Política y estrategia*, bajo el título "Una comunidad organizada".

3. En tercer lugar corresponde desarrollar sucintamente esta idea. Su exposición está enunciada en lo que se ha dado en llamar "Las veinte verdades peronistas", cuando en la decimonovena, se afirma que: *"Constituimos un gobierno centralizado, un Estado organizado y un pueblo libre"*. Esta es la proposición sobre la cual vamos a tratar de exponer el concepto de comunidad organizada.

La explicitación de esta proposición la hace Perón en el aludido artículo de *Política y estrategia* cuando afirma: *"El justicialismo concibe al gobierno como el órgano de la concepción y planificación, y por eso es centralizado; al Estado como organismo de la ejecución, y por eso es descentralizado; y al pueblo como el elemento de acción, y para ello debe también estar organizado. Los tres factores, gobierno, Estado y pueblo deben actuar armónicamente coordinados y equilibradamente compensados, en la ejecución de la misión común. Para que ello ocurra, son necesarias una subordinación ajustada y absoluta del Estado al gobierno y una colaboración y cooperación inteligentes, de las distintas fuerzas del pueblo con el gobierno y las instituciones estatales"*. De modo que vemos acá cómo Perón les fija la función a las organizaciones libres del pueblo, es decir, a las denominadas técnicamente "entidades intermedias", sosteniendo que ellas deben ser *"factores concurrentes"* en los aparatos del Estado, de modo tal que no sean absorbidas por él, como en el caso del fascismo, ni que tampoco

sean elementos de presión en su contra para la toma del poder político, como es el caso del marxismo, cuando aún no lo ha conquistado. El carácter de factor concurrente de los organismos del pueblo, en tanto que elementos de acción, obliga a éstos a trabajar en el ámbito preciso de su representación natural.

Ahora bien, continúa diciendo Perón: *"Las instituciones estatales, orgánicamente dependientes del gobierno, están naturalmente tuteladas en su acción por el mismo. Las instituciones populares deben recibir del gobierno idéntico trato, ya que son el pueblo mismo, pero no está en manos del gobierno el organizarlas, porque esa organización, para que sea eficaz y constructiva, debe ser popularmente libre"*. En una palabra, quiere decir que el gobierno y el Estado no deben intervenir en la vida íntima de los gremios, las sociedades de fomento, los clubes, las bibliotecas populares, las asociaciones vecinales, etc. Ellos tienen una autonomía respecto del Estado y el gobierno. Por otra parte Perón sostiene que: *"al sentido de comunidad se llega desde abajo y no desde arriba"*, esto es, no debe ser un orden impuesto por el Estado, sino que es un orden impuesto por el trabajo de la base misma. Esto confirma a nuestro juicio cómo estos organismos naturales de la comunidad surgen de abajo hacia arriba, de manera libre y su función es ser factores concurrentes en los aparatos del Estado. Factor concurrente en los aparatos específicos que a cada uno le corresponde. Así, por ejemplo, en el orden laboral los sindicatos deben ser factores concurrentes en aquellos aparatos del Estado que tienen vinculación con el ámbito que ellos cubren, por ejemplo: en el orden profesional, el sindicato de mineros en la secretaría de Minería, el de docentes en el ministerio de Educación y en el ámbito local las comisiones vecinales, las distintas sociedades de fomento son, por el hecho de ser los entes naturales y lógicos de las comunidades inmediatas, deben concurrir al municipio a los efectos de plantear ahí las exigencias que cubren los intereses propios de los ciudadanos que ellos representan. Vienen a ser una especie de voceros autorizados del pueblo, con representatividad real. Perón en el Primer Congreso de las Comisiones Vecinales de la Capital Federal, en el año 1954, dice al respecto: *"Las comisiones vecinales son los sectores organizados de la población, que designan sus representantes, para que defiendan frente a su gobierno munici-*

pal sus propios intereses; en otras palabras, son los entes naturales y lógicos que concurren al gobierno. Posiblemente, en el futuro la intendencia municipal pueda orientarse y formar con cada delegado de las comisiones de fomento de cada barrio el verdadero consejo municipal que nos está faltando". Es decir, las comisiones vecinales y de fomento son representantes naturales de la comunidad local, basándose su poder en una solidaridad de tipo territorial, mientras que el sindicato tiene su fundamento en la representación natural de una solidaridad de base profesional como lo es la rama de producción.

Lo interesante es que dentro del proyecto de comunidad organizada, los diferentes organismos libres del pueblo se incluyen en la gestión política, sin que por ello sean empleados del gobierno de turno, sino que se insertan en los diferentes aparatos del Estado, por su capacidad de sugerir, proponer, orientar e incluso presionar en el ámbito que es propio de su interés, con el fin de "condicionar" al gobierno para que las cosas se realicen, para que sus ministros, secretarios, subsecretarios y directores nacionales hagan lo mejor posible en el ámbito que les es propio a cada uno.

Y acá se muestra en toda su realidad la función metapolítica que las organizaciones libres del pueblo –en tanto se convierten en factores concurrentes en los aparatos del Estado– logran condicionar que las cosas se realicen según sus propuestas. Este aspecto profundo de cómo juega la metapolítica en la idea de comunidad organizada no ha sido puesto de manifiesto, hasta donde sabemos, por ninguno de los estudiosos del peronismo. Es de vital importancia teórica destacar que la metapolítica cumple dos funciones principales, una negativa que es cuando pone en evidencia a la criptopolítica y todos sus mecanismos de dominación, y otra positiva, que es cuando condiciona la acción política. Y es en este último aspecto en donde se destaca dentro de la idea de comunidad organizada.

Es dable observar que los organismos naturales que el pueblo se da libremente a sí mismo proponen, sugieren, orientan, informan *pero no deciden*, como pretenden los voceros de la socialdemocracia europea con su idea de cogestión en las empresas privadas y de autogestión en las empresas públicas. La decisión le corresponde al gobierno, mientras que a los organismos naturales les corresponde

crear las condiciones de posibilidad para la decisión correcta. Ellos son órganos consultivos en el estudio y solución de los problemas concernientes a sus ámbitos específicos. Muestra acá la comunidad organizada sus dos aspectos sustantivos:

1. Como sistema de poder donde el pueblo se expresa sólo a través de sus instituciones libremente creadas y no lo delega en las instituciones del Estado porque las instituciones formales no representan sus demandas auténticas;
2. Como sistema social a construir, donde el pueblo organizado se transforma en factor concurrente en los aparatos del Estado que le son específicos a cada organización libre del pueblo.

Entonces podemos decir que la idea de comunidad organizada se apoya en los siguientes postulados:

a) el hombre es libre sólo en una comunidad libre;
b) tiene incidencias reales en la vida de sociedad en la medida en que está organizado, sea tanto por solidaridad local como profesional;
c) puede acceder a una vida próspera y feliz en tanto que logra establecer una justicia social distributiva, a partes proporcionales para todos los miembros de la comunidad.

De modo que los ideales de libertad, justicia y solidaridad son los postulados y las condiciones necesarias para llevar a cabo la idea de comunidad organizada. Huelga decir que en su fundamento es más una comunidad de familias, entendida como la primera organización social del hombre, que un tejido complejo de relaciones individuales. *"Nuestra comunidad*, ha dicho Perón en la conferencia de clausura del Congreso de Filosofía de Mendoza, *a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto de que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no sólo su presencia muda y temerosa"*.

11. La idea de participación vinculada al Estado

El concepto de participación no se agota en la idea de "formar parte de" sino que significa más bien "ser parte de". En el plano metafísico, el ente es porque participa del ser y en el plano metapolítico o político-social, la participación bien entendida nos permite explicar y conducir la siempre sana diversidad social y cultural en función de la unidad dada por un proyecto de nación.

Me interesa compartir previo a la reflexión algunos comentarios a este trabajo:

1) De Ricardo Micheli (educador):

> *"Estimado Gaucho: como siempre es un bálsamo leer tus escritos de arkegueta. Porque a través tuyo uno encuentra el sustento de sus intuiciones políticas. Cuántas veces uno se ha preguntado cuando el Estado no le brinda respuestas al pueblo, tanto como colectivo como al individuo, ¿para qué carajo sirve el Estado? Terminó siendo un ente que vive para sí mismo. Genera un montón de acciones que le sirven para su provecho. En la educación, que es mi actividad, es más importante la administración que el hecho pedagógico que es la razón de ser de la educación. Es muy probable que tengas un sumario por no presentar un papelucho, que por ser un mal docente. En el peronismo esto es mucho peor, ya que nosotros buscamos la construcción de una nueva sociedad, la comunidad organizada, no sólo la captura del gobierno. Esta comunidad organizada es precisamente la diversidad en la comunión (común-unión). Pero, claro compañero, para conducir esto no hay que ser ni mediocre, ni alcahuete, ni corrupto, ni cagón. No es tan difícil construir una Nación con un Estado al servicio de los que trabajan. Pongo adrede el concepto de trabajar porque de hecho queda afuera toda idea de lucha de clases económicas, para construir a través de todos aquellos que diariamente con su esfuerzo laboran la Nación. Un mediocre no puede conducir un Estado participativo con sus potencias lanzadas en busca de las mejores soluciones, no puede tolerar que otros puedan tener mejores ideas que uno y mucho menos tener la cabeza atenta para escuchar y construir con el otro. Es muy difícil estar totalmente de acuerdo con otro, es muy*

difícil estar totalmente en desacuerdo con otro, es muy probable que pueda construir con otros una idea superadora de la mía y la de los otros. Gracias Gaucho por ser un arkegueta. Un abrazo".

2) De Alfredo Ossorio (sociólogo):

"Alberto: fabuloso y es poco decir del artículo "breve". Es una verdadera maravilla por la claridad con que la reflexión desenmascara al pluralismo "progre" como responsable de la disipación de objetivos, la ausencia de valores y la subordinación de la verdad al mal llamado "consenso". Me gustó la altura de la reflexión y la profundidad del análisis del Estado. Saludos multiplicados".

Es sabido que el concepto de participación significa "formar parte" y así es entendido por la mayoría de nosotros y no está mal. Pero acá vamos a intentar mostrar que, además, significa algo más profundo. Finalmente buscaremos la forma de vincular la noción de participación a la de Estado para llegar a la idea de Estado participativo.

La idea de participación es una idea griega. Entre otros fue Platón (siglo V a.C.) quien buscó con este concepto explicar la relación entre el mundo de las ideas (el Bien, la Verdad, la Belleza, etc.) con lo bueno, lo verdadero y lo bello que se dan encarnados en las cosas, en los entes para hablar filosóficamente. Esta idea de participación es luego retomada por los teólogos cristianos para explicar la relación de Dios con las criaturas, las que existen porque participan del ser de Dios, pues el hombre es pensado a imagen y semejanza del Creador. De modo tal que la idea de participación tiene una raigambre grecocristiana y no judeocristiana como muchas veces se ha expuesto, pues el Dios de los judíos es infinita y totalmente distante. Es absolutamente trascendente al mundo y a los hombres. Es el Dios al que se acerca Abraham con *"temor y temblor"*. Es el Dios de la ley del Talión, el del *ojo por ojo y diente por diente.* En definitiva, es el Dios vivido como amenaza y castigo. A diferencia del Dios cristiano que hace participar a los hombres como corredentores de la salvación. En definitiva, la distancia infinita entre Dios y los hombres, el cristianismo la salva a través de la idea de participación.

Si bien la sociedad democrática postmoderna ha multiplicado la complejidad y entonces debe como primer acto político reconocer lo diferente, ello no implica que deba renunciar a la unidad. La unidad debería ser pensada como "unidad en la diversidad". Debemos tirar el agua de la bañera pero no al niño que estamos bañando.

Hablando desde la filosofía sabemos que es imposible la multiplicidad sin la unidad, pues son términos relativos como lo es padre de hijo o alto de bajo. Por todo ello, nosotros creemos junto con filósofos como MacIntyre, Fabro y otros, que la idea de participación puede ayudar a resolver el problema, tal como la plantea Tomás de Aquino, casi seguro, el único filósofo que la pensó en su fundamento.

Consideración metafísica

La unidad participativa es concebida como unidad en la diversidad de modo tal que la unidad no excluye la diversidad sino que logra que ambas se sirvan una de otra y no una contra otra, como la piensan muchos pseudofilósofos hoy.

La idea de participación gira en torno a la unidad y la diferencia entre el ser y el ente. Así el ente es en tanto participa del ser, pues el ser es la plenitud de todo lo real. Además, el ser como meollo de la realidad real no se puede definir porque no se puede delimitar y por lo tanto no se puede cuestionar lo que sea ser. Del ser participa todo ente, pero, y esto es importante, el ente no tiene partes del ser. Así el ente participa del ser no al tenerlo sino al serlo parcialmente cada uno en la medida de su jerarquía ontológica.[154] De modo tal que el ente es el que representa parcialmente al ser porque éste es lo más profundo del ente. El ser es lo que todo ente tiene en común para ser lo que es, para existir. El ser es el que pone en acto al ente. De este modo, la unidad participativa preserva el derecho de lo múltiple y le permite su libre manifestación.

Ahora bien, el ser del que participa todo ente, si bien tiene una realidad subsistente en tanto *ipsum esse subsistens*, en los entes subsiste en la pluralidad de los mismos que participan de él. Es por ello

154 Y así lo afirma santo Tomás: *"Ens non totaliter est aliquid (...) proprie participare dictum"*. (Metaphysicam I, n.154)

que se debe hablar no de la subsistencia sino, más bien, de la inherencia del ser al ente. Así pues como el ser inhiere al ente, y con ello a lo múltiple, este último no es una copia sino que todo ente agota su plenitud de ser. Lo plural no es carencia de ser sino plenitud. El ser se transforma así en una unidad que libera la multiplicidad, a manera como la luz se relaciona con los cuerpos iluminados por ella.

Consideración metapolítica

Así pues la diferencia que existe entre el pluralismo radical de la postmodernidad y la pluralidad participativa es la siguiente: si bien ambas posturas coinciden en el juicio positivo acerca de la diversidad, afirmando que la diversidad es buena, la política postmoderna no se compromete como garante de la unidad sino sólo de la pluralidad en una especie de coexistencia de lo diverso sin ningún hilo conductor, llámese proyecto nacional. Así puede sólo administrar los conflictos –a través de una concertación plural– pero no resolverlos, pues le falta el concepto de unidad, de proyecto en donde enmarcarlos y darle sentido y por lo tanto, respuesta.

Por su parte, la pluralidad participativa ofrece como solución la unidad en la diversidad, ofrece un sentido a la acción política múltiple y variada. Esta pluralidad no excluye la comunidad sino al contrario, la subsume como fuente de sentido. Esto nos muestra que existe una pluralidad destructiva y una pluralidad liberadora. Así por ejemplo, la diversidad de los terrorismos, de los separatismos suele ser destructiva, mientras que la diversidad moral, cultural o política suele ser liberadora.

Es que la pluralidad radical se anula a sí misma cuando se entrega a la arbitrariedad en que la diferencia entre lo justo y lo injusto es sustituida por el derecho del más fuerte o el derecho de la minoría por el hecho de ser minoría, como sucede con el multiculturalismo, y no por los valores culturales que pudiera encerrar en sí, Es por ello que proponemos hablar más bien de interculturalismo.

Así pues, si el pluralismo es tan radical que no se asienta en ninguna convicción común, desaparece el derecho a disentir con lo cual no se puede ya pensar ni hablar ni siquiera sobre un consenso mínimo para el buen vivir comunitario. Es que la democracia postmoder-

na, si queremos que funcione y supere el formalismo procedimental a que nos tiene acostumbrados, tiene que dejar de lado la pluralidad radical de poner el consenso como principio y fijar, por el contrario, el consenso como objetivo y darle lugar al disenso como principio.

Si la corriente del pensamiento postmoderno fuerte, donde nos inscribimos y se inscriben algunos de los mejores filósofos y pensadores actuales, ejerce una primacía intelectual en el pensamiento crítico, es en el ejercicio del disenso como ruptura con la opinión. Sobre todo con la opinión publicada.

Así pues, proponer el consenso como *petitio principis* de la sociedad democrática postmoderna es, hablando en criollo, poner el carro delante del caballo. De modo tal que la idea metafísica de participación nos enseña a través de su interpretación metapolítica que la auténtica apertura política nace del concepto de pluralismo participativo que se encuentra allí donde la base de la pluralidad incluye la unidad. Esta unidad se expresa en el proyecto político que una nación se da en un determinado tiempo de su historia.

Adenda: Contrapunto sobre metapolítica

El amable contrapunto con Carlo Gambescia[155] que reproduzco a continuación se origina en el trabajo que da inicio a este libro "Metapolítica, después de un cuarto de siglo".

1. La "metapolítica del canon" de Alberto Buela

Carlo Gambescia

Agradezco a Alberto Buela, amigo argentino, profesor universitario, filósofo de la política, uno de los fundadores o, mejor aún, refundadores de la metapolítica como verdadera disciplina científica y académica, le agradezco, decía, por haber recordado generosamente mi modesto trabajo en este campo.[156]

Deseo "corresponder" trazando un retrato con particular atención a su búsqueda metapolítica. Sin embargo, también quiero resaltar las diferencias entre mi pensamiento y el suyo.[157] A este respecto, de Buela es absolutamente necesario leer, al menos como punto de partida, *Ensayos de disenso (Sobre metapolítica)*.[158] ¿Por qué es importante la metapolítica para Buela? Por un lado, porque es un sistema conceptual que permite estudiar la política (una heurística) y, por otro, porque es un modo de pensamiento que permite cambiar la política (una acción metapolítica). Hay que decir que se trata de una

---

155 Carlo Gambescia es un sociólogo italiano, autor de *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere* y *Metapolitica del coronavirus. Un diario pubblico*. En castellano ha publicado *Liberalismo triste: un recorrido de Burke a Berlin*.

156 Se refiere al primer texto aquí presentado. El autor se remite a la versión publicada en http://hernandezarregui.blogspot.com/2021/08/metapolitica-despues-de-un-cuarto-de.html. No obstante, la versión aquí presentada es una que Alberto Buela ha corregido y ampliado [N del E.].

157 Véase Gambescia, Carlos (2009). *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere*, Edizioni Il Foglio, Piombino (LI).

158 Buela, Alberto (1999). *Ensayos de disenso (Sobre metapolítica)*, Nueva República Ediciones, Barcelona. En particular, pp. 93-123. Para un rápido perfil bio-bibliográfico, cfr. https://institutodecultura.cudes.org.ar/profesor/alberto-buela/

distinción fundamental porque delimita el campo de la metapolítica como ciencia, del de la metapolítica como práctica, como acción.

En Buela se puede distinguir una fase más –por así decirlo– de síntesis: en el sentido de poner la heurística al servicio de la transformación política, de la acción. Lo cual –obviamente lo que sigue es una hipótesis mía– remite al uso metapolítico de lo que un gran sociólogo americano, Robert Nisbet, llamó conceptos fundamentales de la sociología.[159] Son conceptos que, según creo, se repiten en el pensamiento de Buela: comunidad, autoridad, status, sagrado, alienación; como opuestos, respectivamente, a los de sociedad, poder, clase, trascendencia, integración.

La metapolítica de Alberto Buela se podría entonces llamar "Metapolítica del canon": canon sociológico como conjunto de valores conceptuales, canónicos, normativos. Devueltos al cauce de un proceso metapolítico (dialéctico) entre teoría y práctica, con vistas a una síntesis. Fruto a su vez de una dialéctica entre comunidad y sociedad; autoridad y poder; Estado y clase; sagrado y trascendente; alienación e integración-realización. Una dialéctica que cerrando el círculo sociológico de la síntesis, remite, como se anticipó, a un esquema básico, el canon.

Obviamente, los factores contextuales, biográficos y sociohistóricos afluyen tumultuosamente en la teoría metapolítica de Buela, que tiene el tremendo encanto de un río en crecida que corre el riesgo de convertir la heurística en hermenéutica. Pienso en su antigua militancia peronista, en su pasión por la filosofía antigua y por las ciencias sociales, en una religiosidad laica, curiosamente abierta a lo sagrado como a lo trascendente. Sin olvidar su visión de la política que remite a un sulfuroso enfoque revolucionario-conservador. Además, ha tenido un peso considerable en su formación –así lo considero– la larga estancia de estudio en Francia donde Buela se doctoró en las disciplinas filosóficas, entrando así en contacto, entre otros, con pensadores como Alain de Benoist. Éste vislumbraba, y creemos vislumbra todavía en la metapolítica, aunque de un modo brillantísimo, solo una práctica. Pero esta es otra historia.

En realidad, el principal riesgo para el estudioso que se ocupa de la metapolítica sigue siendo no sólo el de no distinguir entre teoría y

159 Nisbet, Robert A. (1977). *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze.

práctica, entre concepto y acción, entre heurística y transformación social, sino de confundir incluso ambos planos al poner la heurística al servicio de una idea, a veces utópica o mítica, de transformación política y social. De transformar la heurística cognitiva en hermenéutica ideológica, como le ocurre por ejemplo a un filósofo como Badiou[160] que mezcla sin hacerse tantos problemas los conceptos de revolución y metapolítica.

Buela, en cambio, es más cauto. Por un lado, considera el trabajo heurístico o teórico como propedéutico a la política, pero por el otro se niega a romper el hilo hermenéutico entre la política, vista a su vez como propedéutica, a la metapolítica. Se trata de una tensión que, indudablemente, existe no sólo en el pensamiento de Buela. Porque se refiere a la ontología del conocimiento, a la relación entre pensamiento y acción, entre ciencia e interpretación y, por lo tanto, de la hermenéutica en función de la acción. Una condición que afecta a todos los estudiosos en cuanto seres humanos. Y por tanto es comprensible.

Sin embargo, en el plano de la institucionalización de la metapolítica, su reconocimiento impone, para evitar que la cuerda cognitiva se rompa, el respeto de dos puntos fundamentales.

1) De profundizar la heurística o teoría del canon, desglosando en regularidades o constantes los conceptos de comunidad, autoridad, Estado, sagrado, alienación y sus respectivas antítesis. Es decir, de apuntar en lo que se repite histórica y sociológicamente como, por ejemplo, la regularidad-hegemonía de las élites, la regularidad-reconstitución del poder, la regularidad amigo-enemigo y otras. En definitiva, la metapolítica como discurso cognitivo –heurístico– sobre las formas políticas, no sobre los contenidos, que son históricos y cambian de vez en cuando según las diferentes hermenéuticas.

2) De limitarse en el plano de la práctica a la indicación weberiana[161] que es entonces un simple consejo para todo buen político; de ate-

160 De Alain Badiou véase la obra, un verdadero pastiche, (2001). *Metapolitica*, Cronopio, Napoli. Para una crítica, creo que apretada, remito a mi *Metapolitica*, pp. 21-27.

161 Me refiero, obviamente, a la célebre conferencia de Max Weber, "Il lavoro intellettuale come professione", nota introductoria de Delio Cantimori, Einaudi Editore, Torino, 1980, en particular, pp. 35-37.

nerse a las cosas como son desde el punto de vista de las regularidades metapolíticas, y no como deberían ser desde el punto de vista de los diferentes y fantasiosos evangelios sociales.

En resumen, la metapolítica como ciencia de los medios y de los fines. Consciente de las limitaciones inherentes de ambos. El estudioso de la metapolítica como científico y no como fantasioso, muchas veces fanático de las ideas, como ocurre en Badiou. Y finalmente el político, como prudente conocedor de las regularidades o constantes de la metapolítica, capaz por tanto de ponerla en práctica "con juicio".

Desde el punto de vista disciplinario e institucional, la cuestión fundamental es que la metapolítica está todavía en su infancia o, si se quiere, en su preadolescencia. Por lo tanto, aún queda mucho camino por recorrer para que se convierta en una ciencia. De ahí la importancia del trabajo de Alberto Buela. El filósofo argentino, a diferencia de otros estudiosos, tiene muy clara la cuestión de la institucionalización, así como la importante distinción entre metapolítica teórica y práctica. Él sabe muy bien que el verdadero punto de la cuestión no es no "ensuciarse" con la política, sino hacer que desde el punto de vista del trabajo intelectual y científico la política tome nota de sus límites.

En resumen, de la distinción, en palabras de Gaetano Mosca, entre: *"Lo que puede ocurrir* [y] *lo que no puede y no podrá ocurrir jamás, evitando así que muchas intenciones generosas y muchas buenas voluntades se dispersen improductivamente, e incluso perniciosamente, al querer conseguir grados de perfección social que son inalcanzables*".[162]

2. Alberto Buela y el concepto de disenso

Carlo Gambescia

No creo que sea posible porque el tema es muy interesante, pero, aun a riesgo de aburrir a los lectores, hoy deseo volver sobre un punto específico del pensamiento del profesor Buela: el concepto de disenso.

Pero lo tomo de lejos, porque las definiciones son importantes. Debo señalar que el mío es un enfoque sociológico de la cuestión, no filosófico o de historia de las ideas.

---

162 Mosca, Gaetano (1982). "Elementi di scienza politica", en *Scritti politici*, a cargo de Giorgio Sola, Utet, Torino, vol. II, p. 1081.

Disentir significa no estar de acuerdo sobre una determinada cuestión. En suma, quiere decir pensar de forma diferente. El disenso, que se divide en teoría y en práctica como forma de relación (en el sentido de la producción de consecuencias), es un hecho social de gran importancia porque incide en la división social del trabajo, es decir, sobre las condiciones normales de vida de la sociedad. Por ejemplo, si un grupo de trabajadores se declara descontento con el salario, manifestará su disenso haciendo una huelga. El disenso vendrá pues a condicionar la división social del trabajo, producirá consecuencias, por así decirlo, claras: prescindiendo de las razones, justas o equivocadas.

Lo que significa que hay que distinguir entre el disenso teórico, sobre las ideas, sin consecuencias inmediatas, como suele ocurrir cuando un argumento, incluso polémico, desaparece en las brumas del discurso público; y el disenso práctico, con consecuencias inmediatas, como en el caso de los trabajadores que entran en huelga.

En general, cuando el disenso teórico se transforma en un conflicto práctico, existe el riesgo de que se produzca un daño social. El disenso-conflicto, a diferencia del disenso-teórico, tiene consecuencias sociales reales.

¿Cuáles han sido, por así decir, las líneas directrices del poder político con respecto al disenso? Durante siglos, el disenso-conflicto ha sido duramente reprimido y asimilado al disenso-teórico, igualmente condenado. Reprimidos y condenados hasta el punto de desencadenar a partir del siglo XVII, por reacción social, una larga serie de revoluciones encaminadas a reivindicar, por primera vez en la historia, el derecho al disenso en cuanto tal. Sin embargo, sigue siendo un mérito fundamental de los modernos haber afirmado, además del papel socialmente positivo del disenso, dos cuestiones sociológicamente importantes: 1) la distinción entre disenso-conflicto y disenso-teórico; 2) la necesidad de garantizar, dentro de los límites del funcionamiento de la división social del trabajo, la coexistencia del disenso-conflicto y del disenso-teórico.

Ayer discutí largo rato las interesantes tesis metapolíticas del profesor Buela. Él asigna al disenso un papel fundamental, incluso metapolítico. Léase aquí: *"Hoy la metapolítica en tanto que pluridisciplina se abre a un mundo de significaciones que no puede encerrarse en*

una fórmula, aunque para nosotros la mejor sigue siendo: el estudio de las grandes categorías que condicionan la acción política. A esta tarea, la forma óptima de acceder es a través del ejercicio del disenso, que no es otra cosa que la capacidad metodológica y existencial de proponer otro sentido a lo dado y aceptado por el statu quo reinante. Como alguna vez dijo el presidente checo Václav Havel: «El disidente no aspira a cargos oficiales ni busca votos. No trata de agradar al público, solo puede ofrecer su pellejo». El disenso como método no les está permitido a los observadores del mundo y sus problemas, sino a los comprometidos con el mundo y sus problemas. El disenso como acceso más genuino a la metapolítica encierra una dimensión existencial irreductible al libro: exige la acción. Pero ¿qué acción? La acción sobre la política (la politique) y no sobre lo político (le politique). Esto último está reservado para la filosofía política, como históricamente ha sido".[163]

"*El disenso (...) exige la acción*". El concepto es claro. Sin embargo, el verdadero punto es que la acción (o la práctica, como decíamos) transforma el disenso teórico en conflicto social, en disenso-conflicto. Y aquí hay que recordar que el conflicto es una regularidad metapolítica, algo que se repite en la historia y que implica consecuencias precisas. En primer lugar, sobre la división social del trabajo, alterándola. En segundo lugar, sobre el desarrollo ordenado de las funciones sociales normales que, a su vez, se basan en otra regularidad metapolítica: la distinción entre institución y movimiento.[164] Por poner un ejemplo, instituciones como una escuela, un ministerio, una fábrica, un parlamento, no pueden sobrevivir a una lógica movimientista de tipo asambleario o referendario. *Tertium non datur* (*no se da una tercera cosa*). O bien son instituciones, y por lo tanto fundadas en una lógica jerárquico-organizativa de tipo meritocrático; o bien son movimientos basados en una lógica demagógico-asamblearia, por

163 Por ejemplo, véase: http://hernandezarregui.blogspot.com/2021/08/metapolitica-despues-de-un-cuarto-de.html

164 En general, sobre la regularidad o constantes metapolíticas, remito a mi *Metapolítica*, pp. 27-37. Específicamente sobre la regularidad "Institución-Movimento", cfr. Francesco Alberoni, *Movimento e istituzione*, il Mulino, Bologna, 1977. Finalmente, véase como intento de extender el análisis metapolítico a la crisis actual, es decir al de la regularidad o constantes, mi *Metapolitica del coronavirus. Un diario pubblico*, epílogo de Alessandro Litta Modignani y Carlo Pompei, Edizioni Il Foglio, Piombino (Li), 2021.

así decirlo, igualitaria. Las dos lógicas entran en conflicto con consecuencias socialmente desastrosas.

En resumen, para decirlo políticamente, las instituciones no pueden ser socialistas y liberales al mismo tiempo. No admiten terceras vías.

No queda entonces más que el disenso-teórico y un disenso-conflicto, que en cuanto regularidad metapolítica, repetimos, se remonta en el tiempo. Un disenso-conflicto respetuoso, sin embargo, por experiencia histórica, sociológica y metapolítica, de la distinción entre institución y movimiento (otra regularidad metapolítica). Sólo de este modo será posible conciliar el disenso (en sus dos formas) y la división social del trabajo (forma única y natural de lo social). Por lo tanto, a un disenso teórico lo más amplio posible, en términos de discurso público, debe ir en paralelo un disenso-conflicto, más limitado, capaz de detenerse prudentemente para no comprometer las normales funciones sociales, en primer lugar la división social del trabajo. La tarea de entender dónde detenerse no corresponde, al menos directamente, a los intelectuales, que deben indicar, como hemos tratado de mostrar en nuestro artículo, sólo las precondiciones sociológicas, metapolíticas si se quiere, al ejercicio de un disenso, por así decirlo, razonado, bien templado. La tarea de entender y, por lo tanto, ocuparse de cómo impedir que el disenso-conflicto comprometa las funciones sociales, corresponde a los políticos. Por tanto, la gran cuestión de cómo evitar que el conflicto social se transforme en una guerra social autodestructiva, se refiere a la calidad de la clase política y, más en general, de la clase dirigente. A las élites, en definitiva, tanto del gobierno como de la oposición. Son cuestiones de autodisciplina, prudencia, de sabiduría si es necesario, o en cualquier caso de una cuidadosa dosificación de un fármaco por parte de la élite en su conjunto, el disenso, que si "prescrito", vendido y consumido en dosis masivas puede envenenar y matar.

Una última pregunta: ¿es el disenso una regularidad metapolítica? Lo es en los términos de la dinámica sociológica entre institución y movimiento. En definitiva, en cada disidente se vislumbra un futuro defensor de las instituciones, ya que todo movimiento está destinado a perecer o a transformarse, si es vencedor, en institución. La poesía utópica del movimientista, si seguimos la metáfora, está siempre destinada a transformarse en prosa institucional.

Lo denominado políticamente correcto no es más que prosa liberal a la que hoy se opone la poesía antiliberal. Destinada también a transformarse, si llegara a "vencer", en prosa.

Obviamente, el juicio sobre la calidad de las poesías y de las prosas remite, para decirlo con Augusto Del Noce, a una interpretación de la historia contemporánea.

Y probablemente la interpretación del profesor Buela es diferente a la mía. Estamos ante un caso de disenso teórico: de ideas diferentes, si no opuestas, sobre la naturaleza del liberalismo y del antiliberalismo. Pero esa es otra historia.

3. Comentario a Carlo Gambescia

Alberto Buela

Metapolítica

Hace años que venimos junto con el sociólogo italiano Carlo Gambescia, autor de un magnífico trabajo, *Metapolítica. L'altro sguardo sul potere* (2009), batallando por darle un tratamiento académico a la metapolítica. Y así liberar a la disciplina de los fantasiosos y fanáticos creadores de mitos inconducentes. Entre estos últimos podemos ubicar, sin temor a equivocarnos, a Alain Badiou y Daniel Estulin (ruso-lituano).[165]

Y es a propósito de un seminario que dictaremos en septiembre y octubre vía zoom, basado en mi publicación "Metapolítica, después de un cuarto de siglo", que el profesor Gambescia escribió los dos artículos sobre mi pensamiento con relación a la disciplina que reproduje previamente: "La 'metapolítica del canon' de Alberto Buela" y "El concepto de disenso en Alberto Buela". Y a ellos me voy a referir.

Distingue el primero entre metapolítica como ciencia o teoría, y como práctica o acción. Y afirma: *"En Buela se puede distinguir una fase más, por así decirlo, de síntesis: en el sentido de poner la heurística al servicio de la transformación política, de la acción"*.

165 Badiou, Alain (2009). *Compendio de metapolítica*, Prometeo, Buenos Aires. Estulin, Daniel (2020). *Metapolítica*, Ed. Botas, México.

Es sabido que la heurística en su primera acepción es considerada como el arte de inventar, pero más propiamente es un método para hacer avanzar el conocimiento. O mejor aún, un conjunto de técnicas útiles para resolver problemas. Pero esta heurística mía exige una hermenéutica, una interpretación valorativa que, finalmente, tendría que desembocar en la acción. Esto es, en la transformación política del *statu quo* vigente de la comunidad política. Y esto, observa muy bien Gambescia, es un riesgo: *"en la teoría metapolítica de Buela, que tiene el tremendo encanto del río en crecida, que corre el riesgo de convertir la heurística en hermenéutica"* porque, comentamos nosotros, corremos el riesgo de dejar de hacer ciencia para hacer opinión. Para dar lugar al capricho subjetivo del investigador. Este es el punto crucial del comentario del sociólogo romano: ¿cómo hacer ciencia desde la hermenéutica sin caer en subjetivismo?

Y lo reconoce a renglón seguido: *"Se trata de una tensión que, indudablemente, existe no sólo en el pensamiento de Buela. Porque se refiere a la ontología del conocimiento, a la relación entre pensamiento y acción, entre ciencia e interpretación y, por lo tanto, de la hermenéutica en función de la acción. Una condición que afecta a todos los estudiosos en cuanto seres humanos. Y por tanto es comprensible. Sin embargo, en el plano de la institucionalización de la metapolítica, su reconocimiento impone, para evitar que la cuerda cognitiva se rompa, el respeto de dos puntos fundamentales*.

1) Centrarse en lo que histórica y sociológicamente se repite: las regularidades en una dialéctica entre comunidad y sociedad; autoridad y poder; Estado y clase; sagrado y trascendente; alienación e integración.
2) Y ceñirse a las cosas como son, a las regularidades metapolíticas.

Estas regularidades metapolíticas que nosotros encontramos hoy, *hic et nunc*, en la tensión dialéctica entre consenso-disenso; derechos humanos-derechos de los pueblos; progreso-decrecimiento; memoria-historia; pensamiento único-pensamiento disidente; pluralismo-relativismo; globalización-ecúmenes; multiculturalismo-interculturalismo; crisis-decadencia, etc. Estas grandes categorías son el objeto propio de la metapolítica. Pues son ellas las que terminan condicionando la acción política de los gobernantes o elites de turno.

Quisiera ahora hablar, telegráficamente, sobre los rudimentos de lo que significa la hermenéutica para nosotros y para ello nos tenemos que remontar, modernamente, a Federico Schleiermacher (1768-1834), autor de la teoría hermenéutica moderna en 1805-9-10-19, quien sostiene que es tanto una teoría de la comprensión como de la interpretación. Hay que tener en cuenta el contexto del discurso y del escritor, y el intérprete tiene que compartirlo conociendo la lengua y su contexto histórico y social. Schleiermacher agrega al texto clásico de Aristóteles, *Peri Hermeneias*, el aspecto emotivo y sociopolítico. Se ubica en el período de la Ilustración y el Romanticismo. Fue el fundador de la Universidad de Berlín y el primer ideólogo del humanismo cristiano. El objeto de la hermenéutica, afirma, es comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo. Un ejemplo argentino es el del mayor metafísico nuestro, don Miguel Ángel Virasoro, con su traducción del *El ser y la nada* de Sartre, que le hizo comprender al francés mejor de lo que él se había comprendido, según palabras del propio Sartre. Y así, inaugura el "círculo hermenéutico de texto o contexto-autor-comprensión", donde el intérprete tiene que ponerse en el lugar del autor y su contexto. De equipararse a él. Conocer es esencialmente comprender. Aparece entonces un segundo círculo hermenéutico entre filosofía, filología y lenguaje.

El segundo autor al que debemos recurrir para poder explicarnos la hermenéutica, es un contemporáneo nuestro, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), quien produjo una renovación de la hermenéutica. Para entender su hermenéutica tenemos que tener en cuenta dos elementos principales: el sentido del texto y la verdad del texto. Por sentido del texto se entiende el conocimiento científico-descriptivo que de un texto cualquiera tenemos. La ciencia con sus métodos, ya sean históricos como filológicos, nos dice cuál es el sentido del texto. Por verdad del texto se entiende el conocimiento a que nos lleva la hermenéutica. Sólo hacemos hermenéutica de un texto o contexto cuando intentamos comprender la verdad del mismo. Así, quien no ve la verdad del texto para Gadamer, no ha visto su sentido. Únicamente comprendemos su sentido cuando hemos comprendido su verdad. Por ejemplo: "Es preferible sufrir la injusticia que cometerla" o "es preferible vivir en la patria que en el extranjero". Quien entiende

el sentido de este texto o contexto y no acepta su verdad, ¿ha comprendido su sentido? Evidentemente no. ¿Se puede considerar este texto o contexto objetivamente, desvinculándose de su verdad? Obviamente no, afirma Gadamer.

Existen, pues, dos criterios de verdad en la hermenéutica-disidente que proponemos nosotros: a) la evidencia, lo que de suyo no necesita prueba y que está ahí, presente, y que sólo debemos describir en forma acabada; y b) la verificación intersubjetiva, para evitar que nuestra subjetividad nos engañe.

Como se puede apreciar, en todo esto aprovechamos las enseñanzas de Franz Brentano y de la fenomenología inventada por él.

La metapolítica, en mi opinión, investiga con arte, con creación, quiere resolver problemas que no están en los manuales de filosofía política, que son los que presentan las grandes categorías de uso actuales, y concluye con la comprensión de la verdad de los problemas.

Teniendo en cuenta siempre la observación final de Gambescia: *"atenerse a las cosas como son y no como deberían ser desde el punto de vista de los diferentes y fantasiosos evangelios sociales"*.

En definitiva, la metapolítica así como no puede ser una metafísica de la política –error que cometió Dilthey–, tampoco puede ser una ética de la política. Tampoco es filosofía política que se ocupa de "lo político", sino que es un "más allá" que debe ser interpretado como "un más acá" de la política. Como afirma poéticamente Monserrat Álvarez desde Paraguay: *"Con el término metapolítica quiero referirme a los conceptos subconscientes de la política. A la búsqueda, a la investigación detectivesca, del fundamento implícito bajo la epidermis de los hechos que llamamos políticos"*.[166]

Disenso

Respecto del segundo artículo sobre el disenso, comienza el sociólogo Carlo Gambescia afirmando, como lo hizo en Metapolítica: *"El disenso, que se divide en teoría y en práctica como forma de relación (en el sentido de la producción de consecuencias), es un hecho*

166 Álvarez, Montserrat (2017). "Metapolítica: la fábrica de los hechos", Diario *ABC*, Asunción, Paraguay, edición del 17 de diciembre.

social de gran importancia porque incide en la división social del trabajo (…) *hay que distinguir entre el disenso teórico, sobre las ideas, sin consecuencias inmediatas, como suele ocurrir cuando un argumento, incluso polémico, desaparece en las brumas del discurso público; y el disenso práctico, con consecuencias inmediatas, como en el caso de los trabajadores que entran en huelga*". Y está muy bien, pues desde el punto de vista sociológico, como dice mi amigo Carlos Tonelli, estudioso del tema: *"la huelga* (para seguir su ejemplo) *sin duda es una manifestación del disenso de los trabajadores, pero no es el disenso en sí. (…) Si mato, no estoy 'disintiendo prácticamente' con el otro, estoy realizando otra cosa, distinta del disenso, estoy cometiendo un homicidio. El homicidio, la huelga, no son disensos prácticos, tienen otra naturaleza*".

Esta distinción entre disenso teórico y práctico puede ser útil a la sociología, pero es estéril a la metapolítica. No es lo que nosotros pretendemos con *Teoría del disenso*[167] donde intentamos presentarlo desde el punto de vista filosófico como una dimensión existencial de todo hombre en la afirmación y preferencia de sí mismo.

Es por ello que proponemos una hermenéutica-disidente como método más apropiado de la metapolítica. Si bien es cierto que este método no posee el rigor de las ciencias duras –no es exacto–, me conformo con que sea riguroso, característica que las ciencias sobre el obrar humano no deben perder de vista. Si hurgamos en la historia de las ciencias, esto no es más que una variación de los *endoxa* de Aristóteles.

Por su parte, Gambescia nos acompaña con su afirmación: *"el disenso-conflicto es una regularidad metapolítica que se repite en la historia. (…) Otra regularidad metapolítica es la distinción entre institución y movimiento*". Pero objeta que: *"la disidencia, que si se "prescribe", se vende y se consume en dosis masivas puede envenenar y matar"*. Por lo que reclama una disidencia respetuosa de la experiencia histórica y sociológica, pues no hay que olvidar que "*en cada disentimiento se puede ver un futuro defensor de las instituciones*".

---

167 Buela, Alberto (2005). *Teoría del disenso*, Theoria, Buenos Aires. Segunda edición: Fides, Barcelona, 2016. Tercera edición: Nomos, Buenos Aires, 2020. Cuarta edición: Ignacio Carrera Pinto, Santiago de Chile, 2020.

Carlo Gambescia es un sociólogo serio y riguroso que exige una metodología científica lo más alejada posible del subjetivismo y de la ideología política. Es un realista político que me llama la atención para que no me salga de los cauces del razonamiento ponderado. Y en este sentido, le estoy muy agradecido.

4. Una síntesis del contrapunto sobre la metapolítica

Carlo Gambescia

Si tuviera que indicar un punto de conexión entre mi investigación metapolítica, de humilde sociólogo italiano, y la de Alberto Buela, brillante filósofo argentino, no podría más que verlo en el común intento de reconducir la metapolítica al cauce de una seria investigación científica.

¿Por qué "reconducir"? Por la sencilla razón de que en el debate contemporáneo, simplificando, la metapolítica o se presenta como una pomposa ética de la política, a veces incluso de tipo religioso, o se reduce a una grosera metapolítica de la acción, y por lo tanto se pone al servicio de una pura y simple ideología organizativa. En cambio, Buela ha comprendido bien la importancia del fundamento teórico para cualquier disciplina que aspire a declararse científica.

¿De qué modo desarrolla Buela su intención? Introduciendo, en el ámbito de la investigación metapolítica, el concepto de "pensamiento de disenso" basado en la disidencia hermenéutica. Un enfoque, por un lado, sostenido por la hermenéutica como vínculo entre el sentido y la verdad *de* y *en* la búsqueda metapolítica; y por el otro por el concepto de disenso, que toma su camino desde algunas disyuntivas (consenso y disenso; derechos humanos y derechos de los pueblos; progreso y decrecimiento; memoria e historia; pensamiento único y pensamiento de la disidencia, etc.), basadas en la distinción metapolítica que remite, *grosso modo*, a una precisa regularidad de las regularidades: aquella entre comunidad y sociedad.

En cierta medida, en su pensamiento la regularidad disenso-consenso (que remite a la heurística metapolítica: la caja de herramientas de las regularidades), se transforma en un momento hermenéutico fundamental. El sentido dado por la existencia de regularidades y, por lo tanto, también el del disenso-consenso que se transforma, de

parte del disenso, en disenso hermenéutico. El punto fundamental, para evitar que la ideología se convierta en verdad y la heurística en pura y simple técnica de control social, sigue siendo el de la búsqueda de la verdad, que es cosa muy distinta de la opinión, como bien sabe Buela, buen estudioso de Aristóteles.

¿Pero qué verdad? Aquí, sobre este punto específico, creo que la verdad a buscar es la de los hechos. Por lo tanto, distinta de la metafísica. Hechos, en el sentido de la naturaleza cíclica, si se quiere repetitiva, fáctica, de las formas metapolíticas, entre las cuales destaca la forma-disenso como opuesto de la forma-consenso: una regularidad, si se quiere polaridad metapolítica, que encontramos en todo el camino de la historia humana. Lo que indica, repito, que se está ante un "hecho", una dinámica inmanente, sobre todo algo no transitorio que permanece en términos sencillos.

En resumen, el disenso y el consenso no pueden ser expulsados de la historia con un golpe de varita mágica. Obviamente, el consenso y el disenso, en cuanto a sus contenidos, se refieren a las diversas articulaciones históricas y sociales. Al "contexto" del texto antropológico como comportamiento real, por decirlo en términos hermenéuticos. "Contexto" que debe ser interpretado.

El punto real es que el hermeneuta, el intérprete, debe ser tan científicamente virtuoso que no superponga sus propios valores (como sujeto) a los hechos estudiados (objeto). Esto requiere un gran compromiso de objetividad. Doy un ejemplo. Un investigador que no ama el mundo moderno y sus valores y, por tanto, que no aprecia las formas liberales de gestionar el consenso mediante procedimientos constitucionales precisos, podrá hablar de consenso gestionado desde arriba, disfrazado, es decir, de una forma hipócrita de control social, nada nuevo bajo el sol. Mientras que un investigador que ama el mundo moderno y sus valores, verá en la gestión liberal del consenso un paso hacia un mundo más civilizado y tolerante. Un progreso, aunque tímido.

Se me ha hecho notar que la huelga, que en las democracias industriales modernas es una modalidad práctica de disenso reconocida en los códigos liberales (modalidad teórica), no tiene nada en común con el verdadero disenso (teórico), porque durante la huelga se cometen asesinatos. Lo cual puede ser cierto en algunos

casos, pero un buen hermeneuta capaz de vincular el sentido (la caja de herramientas, la heurística) y la verdad (pero la verdad de los hechos), sabe bien que la huelga violenta e incluso la marcada por el asesinato, remite a una realidad en la que los códigos liberales del derecho de huelga, aunque estén en vigor, todavía está lejos de ser aceptada tanto en las mentes como en los comportamientos, tanto por los empresarios, que ven en el "huelguista" un revolucionario al que hay que aplastar, como por los trabajadores, que ven en el empresario un puro y simple explotador al que hay que eliminar por la fuerza.

Si al procedimentalismo liberal en materia de disenso se le puede atribuir un "mérito" o "ventaja" funcional, no se puede negar que esté representado por la transformación del enemigo en adversario. Por supuesto, esto no siempre ocurre, y el porqué no ocurre se explica por las regularidades metapolíticas; pero dicho esto, la tolerancia sigue siendo una importante idea regulativa de los sistemas liberales modernos. Esto no es poca cosa.

Esto es algo que un hermeneuta, atento al sentido y a la verdad de los hechos, no puede dejar de tener en cuenta. Obviamente, esto debe hacerse sobre la base de una rigurosa objetividad, dote que no le falta al amigo Buela.

Max Weber, heredero del historicismo alemán y de una gloriosa tradición hermenéutica (también apreciada por Buela), consideraba que la tarea de los intelectuales, de los profesores en definitiva, no era la de alinearse con tal o cual ideología, sino la de indicar a quien lo interrogase no soluciones ya preparadas, sino cómo *"darse cuenta del significado último de su propio obrar"*. El pasaje merece ser citado en su totalidad: *"Vale decir, nosotros* [los profesores, ed.] *podemos, más aún, debemos decirles: esta o esta otra posición práctica puede deducirse con íntima coherencia y seriedad, conforme a su significado, de esta o esta otra concepción fundamental del mundo (...), pero nunca de aquella o de aquella otra. Vosotros servís a este dios –por hablar en sentido figurado– y ofendéis a aquel otro, si os decidís por esta actitud. Porque llegaréis a estas y a estas otras consecuencias extrínsecas extremas e importantes si permanecéis fieles a vosotros mismos. Este trabajo* [de aclarar los significados últimos de la acción individual

en política, ed.] *puede, al menos en principio, ser realizado* [por el profesor, ed.]".[168]

Ahora bien, el disenso hermenéutico, y en este punto creo que la coincidencia con mi amigo Buela es absoluta, no puede –es más, no debe– prescindir de esta preciosa indicación weberiana. Por último, y creo que sobre este punto Buela también está de acuerdo, el nudo de la explicación metapolítica lleva a la cuestión de la inteligibilidad de los hechos. De la comprensión, que no es justificación ni menos aún participación. Sobre este punto remito, también terminológicamente, al debate alemán sobre el historicismo.[169]

Hablo de un acto cognitivo que no deriva de la intuición o empatía del observador con respecto al fenómeno observado, sino de la interpretación, y por lo tanto de la hermenéutica, que a nuestro juicio consiste históricamente en reconstruir racionalmente el mundo en el que vive el actor histórico y social investigado. ¿Pero cómo? Recurriendo a las regularidades metapolíticas como modelos disposicionales en el sentido de cómo el hombre está dispuesto seriamente en términos de posibilidades de comportamiento, dadas ciertas situaciones históricas y sociales. Esto significa que las regularidades metapolíticas son, en el plano de la metaciencia, proposiciones que plantean hipótesis de tipo conductual, en el sentido de que –repito– en ciertas situaciones es posible, por lo tanto no se dice que sea probable, que los hombres se comporten según ciertas regularidades metapolíticas. Por ejemplo, es posible que una huelga en el marco del disenso práctico, ligado al procedimentalismo liberal, no acabe en un derramamiento de sangre. Asimismo, siempre en el mismo contexto, es igualmente posible, pero no probable, que las balas sean sustituidas por urnas. Ello remite a la regularidad disenso-consenso, contextualizándola, sin embargo, precisamente en clave hermenéutica, clave que nos remite al constitucionalismo liberal y a sus principios reguladores.

---

168 Weber, Max (1980). *Il lavoro intellettuale come professione*, nota introductiva de Delio Cantimori, Einaudi, Torino, p. 36.

169 Véase Rossi, Pietro (1971). *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino. Asimismo, aunque bastante crítico, Antoni, Carlo (1973). *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze, 1° ed., ivi 1940.

Obviamente, lo que se acaba de decir remite a otra serie de problemas: el de la relación entre causa y efecto en las acciones sociales, que no es el mismo que el de las "ciencias duras", como señala Buela; el de la relación entre las acciones individuales y la heterogénesis de los fines colectivos; eso que resulta de la observación anterior: de la relación entre las intenciones sociales, incluso las más nobles, y la miseria de los resultados finales. Y así sucesivamente.

El verdadero nudo teórico, si se quiere el verdadero desafío de la metapolítica, está en el hecho de que los hombres hacen la historia y por lo tanto recurren a los medios, pero hacen una historia de la que no conocen más que cosas hechas. Por lo tanto, incluso cuando hacen historia basándose en las intenciones, incluso las más nobles, y por lo tanto apuntando a ciertos fines moralmente justificables, el riesgo de lograr resultados contrarios a los perseguidos es siempre posible, en muchos casos incluso probable. Por supuesto, en retrospectiva. Pensemos, solo por citar algunos ejemplos muy conocidos en la historia romana, en particular de la República, que construyó un imperio sin saberlo, incluso reivindicando los valores de la República ya superados por los hechos. U otro ejemplo, en el ascenso del cristianismo, fundado en el sermón de la montaña y culminado en la destrucción de los templos paganos.

He aquí la metapolítica, punto en el que creo que Buela está de acuerdo: es un saber que estudia los medios como los fines, pero distanciándose hermenéuticamente de unos y otros, según el dictado weberiano. Lo que, repito, no es ninguna broma: Weber estaba agotado, incluso psíquicamente. Pero, para decirlo con los antiguos geógrafos, *hic sunt leones* [*aquí hay leones*]. Por lo tanto, debo detenerme aquí.

Agradezco al amigo Alberto Buela por el interesante contrapunto que se distinguió por un altísimo nivel cultural, más por mérito suyo que mío. Contrapunto de ideas sobre la metapolítica en el que, a mi juicio, los puntos de concordancia superan a los puntos de discordia o de crítica. Lo cual, particularmente en estos tiempos, no es poca cosa. Gracias, Alberto.

Bibliografía sobre metapolítica y disenso

Álvarez, Montserrat (2017). "Metapolítica: la fábrica de los hechos", Diario *ABC*, Asunción, Paraguay, edición del 17 de diciembre.

Badiou, Alain (2009). *Compendio de metapolítica,* Prometeo, Buenos Aires.

Buela, Alberto (1990). *El Sentido de América*, Theoría, Buenos Aires. (Segunda edición en *Obras selectas*, Docencia, Buenos Aires, 2012).

(1994). *Ensayos Iberoamericanos*, Cultura et Labor, Buenos Aires. (Segunda edición ídem ut supra).

(1996). *Hispanoamérica contra Occidente*, Barbaroja, Madrid. (Hay una edición en italiano, *L´Ispanoamerica contro l´Occidente,* Novaeuropa, Milano, 2018, y otra en portugués: *Hispano-América contro o Ocidente*, Austral, Curitiba, 2013. En castellano hay otra edición reciente de la Editorial del Pensamiento Nacional CEES, Buenos Aires, 2021).

(1997). "¿Qué es metapolítica?" en revista *Disenso*, Nº 13, Buenos Aires, primavera; y en revista *Metapolítica*, Nº 6, México.

(1999). *Ensayos de Disenso*, Nueva República, Barcelona. (Segunda edición de Theoría, Buenos Aires, 2004. Tercera edición de Fides, Barcelona, 2019. También una segunda edición ídem ut supra).

(2002). *Metapolítica y filosofía*, Theoría, Buenos Aires. (Segunda edición ídem ut supra).

(2005). *Teoría del disenso,* Theoria, Buenos Aires. (Segunda edición de Fides, Barcelona, 2016. Tercera edición de Nomos, Buenos Aires, 2020. Cuarta edición de Ignacio Carrera Pinto, Santiago de Chile, 2020).

(2007). *Notas sobre el peronismo,* Grupo Abasto, Buenos Aires. (Segunda edición de EAS, Alicante, 2017 y tercera edición de Docencia, Buenos Aires, 2014).

(2008). *Pensamiento de ruptura,* Theoría, Buenos Aires. (Segunda edición ídem ut supra y tercera edición de la Editorial del Pensamiento Nacional CEES, Buenos Aires, 2021).

(2021). *Disyuntivas de nuestro tiempo,* Barbarroja, Madrid. (Segunda edición de Docencia, Buenos Aires, 2013 e ídem ut supra).

(2020). *Identidad y lenguaje; el "katéchon" como idea metapolítica,* Ediciones Welle, Madrid.

Buela-Gambescia (2021). *Contrapunto sobre metapolítica,* Nomos, Buenos Aires.

Benoist, Alain de (2004). *Au-dela des droits de l´homme,* Paris, Krisis.

(2007). *Demain, la décroissance,* Paris, Edite.

Cau, Jean (1993). *Contra-Attaques,* Paris, Le Labyrinthe.

Champetier, Charles (1994). *Homo consumans,* Paris, Le Labyrinthe.

del Noce, Augusto (1979). *Agonía de la sociedad opulenta,* Pamplona.

Dugin, Alexandr (2018). *Teoría del mundo multipolar,* Fides, Barcelona.

(2019). *Cuarta teoría política,* Fides, Barcelona.

Erriguel, Adriano (2017). *¿Rusia y América? Metapolítica de dos mundos aparte,* Insólitas, Madrid.

Esparza, Javier (1997). *Curso general de disidencia,* Madrid, El Emboscado.

Fernández de la Mora, Gonzalo (1977). *La partitocracia,* Inst. Estudios Políticos, Madrid.

Fiss, Owen (2010). *Democracia y Disenso,* Ad Hoc, Buenos Aires.

Fornet Betancourt, Raúl (1994). *Filosofía intercultural,* México, Universidad Pontificia de México.

Freund, Julien (1984). *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Edition Sirey, Paris.

Fuentes, Juan Bautista (2013). "Entrevista: metapolítica y modernidad", Madrid, en Internet.

Fuenzalida, Fernando (2009). *Metapolítica: entre el nomos y el ánomos,* Lima.

Galbraith, John (1992). *La cultura de la satisfacción,* Buenos Aires, Emecé.

Gambescia, Carlo (2009). *Metapolítica. L´altro sgurado sul potere,* Piombino, Ed. il Foglio. (Es el libro más recomendable para iniciarse en el estudio serio de la disciplina).

Gregor, A.J. (1971). *An Introduction to Metapolitics: A Brief Inquiry into the Conceptual language of Political Science*, Free Press, New York.

Imatz, Arnaud (2008). *Los partidos contra las personas,* Albera, Barcelona.

Larmagnac-Matheron, Octave (2021).*Metamorfosis de la metapolítica,* París.

Negro Pavón, Dalmacio (2013). "La ley de hierro de la oligarquía", Academia de la Ciencias, Madrid, sesión del 15 de enero.

(2007). "Desmitificación del consenso político", *Razón Española*, Nº 145, Madrid, septiembre-octubre.

Nolte, Ernst (1995). *Después del comunismo: aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, Editorial Ariel, Barcelona.

Panunzio, Silvano (1979). *La Roma eterna e la nuova Gerusalemme*, Edizioni Babuino, Roma.

Racionero, Quintín (2018). "Metafísica y metapolítica, esbozo en torno de la postmodernidad", *Apeiron*, N° 8, abril.

Ranciere, Jacques (1996). "De la arquipolítica a la metapolítica", en *El descuerdo,* Nueva visión, Buenos Aires.

(2019). *Disenso: ensayos sobre estética y política,* FCE, México.

Riedel, Manfred (2007). *Metafísica y metapolítica,* Alfa, Buenos Aires.

Schmitt, Carl (1995). *La unidad del mundo,* en *Escritos de política mundial,* Buenos Aires, Heracles.

Schumacher, E.F. (2008). "La diferencia entre unidad y uniformidad", *Disidencias*, Nº 6, Madrid.

Siena, Primo (2007). *La espada de Perseo,* Universidad Gabriela Mistral, Chile.

Sunic, Tomislav (2008). "Génesis de lo políticamente correcto", conferencia.

Trías-Argullol (1992). *El cansancio de Occidente,* Barcelona, Destino.

Algunos otros autores, además de los citados, que trabajan o trabajaron sobre la metapolítica: José Braganza Miranda y Enrique Araújo (Brasil), Cesar Cansino, de la revista *Metapolítica* (México), Robert Steukers (Bélgica), Alessandro Campi, Giacomo Marramao, Marco Tarchi, Aldo La Fata (Italia), Josef Alsina, Gustavo Bueno (España), Eduardo Basurto (Perú), Jacek Bartyzel (Polonia) y Vintila Horia (Rumania).

Bibliografía

Álvarez, Montserrat (2017). "Metapolítica: la fábrica de los hechos", Diario *ABC*, Asunción, Paraguay, edición del 17 de diciembre.

Amuchástegui Pérez, Antonio (1965). *Mentalidades argentinas*, Buenos Aires, Eudeba.

Ardao, Arturo (1980). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Montevideo.

Aubenque, Pierre (1962). *Le probleme de l`etre chez Aristote*, PUF, París.

Badiou, Alain (2001). *Metapolitica*, Cronopio, Napoli.

(2009). *Compendio de metapolítica*, Prometeo, Buenos Aires.

Baroja, Pío (1936). "La obscuridad del mundo", en *Rapsodias*, Espasa Calpe, Madrid.

Benoist, Alain de (1982). *Orientations pour des années décisives*, La Labyrinthe, París.

Borges, Jorge Luis (1957). *Discusión,* Alianza, Madrid.

(2012). *El tamaño de mi esperanza,* Delbolsillo, Buenos Aires.

Buela, Alberto (1987). *Aportes al pensamiento nacional*, Cultura et Labor, Buenos Aires.

(1990). *El Sentido de América*, Theoría, Buenos Aires. (Segunda edición en *Obras selectas*, Docencia, Buenos Aires, 2012).

(1994). *Ensayos Iberoamericanos*, Cultura et Labor, Buenos Aires. (Segunda edición ídem ut supra).

(1996). *Hispanoamérica contra Occidente*, Barbaroja, Madrid. (Hay una edición en italiano, *L´Ispanoamerica contro l´Occidente,* Novaeuropa, Milano, 2018, y otra en portugués: *Hispano-América contro o Ocidente*, Austral, Curitiba, 2013. En castellano hay otra edición reciente de la Editorial

del Pensamiento Nacional CEES, Buenos Aires, 2021).

(1996). "Lenguaje y política", revista *Disenso*, Nº 7, Buenos Aires, otoño.

(1997). "¿Qué es metapolítica?" en revista *Disenso*, Nº 13, Buenos Aires, primavera; y en revista *Metapolítica*, Nº 6, México.

(1999). *Ensayos de Disenso*, Nueva República, Barcelona. (Segunda edición de Theoría, Buenos Aires, 2004. Tercera edición de Fides, Barcelona, 2019. También una segunda edición ídem ut supra).

(2002). *Metapolítica y filosofía*, Theoría, Buenos Aires. (Segunda edición ídem ut supra).

(2004). "La simulación como mecanismo de dominio", Buenos Aires, Idip.ws, también en otras páginas web.

(2005). *Teoría del disenso,* Theoria, Buenos Aires. (Segunda edición de Fides, Barcelona, 2016. Tercera edición de Nomos, Buenos Aires, 2020. Cuarta edición de Ignacio Carrera Pinto, Santiago de Chile, 2020).

(2007). *Notas sobre el peronismo,* Grupo Abasto, Buenos Aires. (Segunda edición de EAS, Alicante, 2017 y tercera edición de Docencia, Buenos Aires, 2014)

(2007). "Dos ideas distintas de progreso", en internet, octubre.

(2008). *Pensamiento de ruptura,* Theoría, Buenos Aires. (Segunda edición ídem ut supra y tercera edición de la Editorial del Pensamiento Nacional CEES, Buenos Aires, 2021).

(2021). *Disyuntivas de nuestro tiempo,* Barbarroja, Madrid. (Segunda edición de Docencia, Buenos Aires, 2013 e ídem ut supra).

(2020). *Identidad y lenguaje; el "katéchon" como idea metapolítica,* Ediciones Welle, Madrid.

Buela-Gambescia (2021). *Contrapunto sobre metapolítica,* Nomos, Buenos Aires.

Caballero Calderón, Eduardo (1943). *Suramérica, tierra del hombre*, Bogotá, Circa.

Cacciari, Massimo (1989). *Drama y Duelo,* Madrid, Tecnos.

Castellani, Leonardo (1951). *Elementos de Metafísica*, Dalia, Buenos Aires.

Castoriadis, Cornelius (2006). *Lo que hace Grecia,* FCE, México.

Caturelli, Alberto (1991). *El nuevo mundo,* Edamex, México.

Colli, Giorgio (1991). *El libro de nuestra crisis,* Paidos, Barcelona-Buenos Aires.

Comte, Gilbert (2003). *Notes sur un temps rompu,* Paris, Le Labyrínthe.

de Tejada, Francisco Elías (1997). "Julius Evola desde el tradicionalismo hispánico", en revista *Graal*, Madrid, junio.

Disandro, Carlos (1965). *Las Fuentes de la Cultura*, Buenos Aires, Hostería Volante.

"Entrevista a Fernando Sánchez Dragó", en revista *Barataria*, dic. 1991, Nº 0, Biblioteca de Aragón, Zaragoza.

Esparza, José Javier (1997). *Curso general de disidencia,* El Emboscado, Madrid.

(2018). "La herejía populista", en *Cuadernos de encuentro*, Nº 134, Madrid.

Estulin, Daniel (2020). *Metapolítica*, Ed. Botas, México.

Eyzaguirre, Jaime (1986). *Hispanoamérica del dolor*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria.

Fink, Eugen (1966). *La filosofía de Nietzsche,* Madrid, Alianza.

Fiss, Owen (2010). *Democracia y Disenso,* Ad Hoc, Buenos Aires.

Freund, Julien (1967). "Conferencia sobre la esencia de lo político", Universidad del Salvador, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

(1984). *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Edition Sirey, París.

Freyre, Gilberto (1969). *A propósito de lo hispano y su cultura,* Cuadernos del Ateneo, Buenos Aires.

Gálvez, Manuel (1913). *El Solar de la Raza*, Buenos Aires, Tor.

Gambescia, Carlos (2009). *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere*, Edizioni Il Foglio, Piombino (LI).

Giampaolo, Nancy (2021). "Entrevista a Nancy Fraser", *Género y política,* Nomos, Buenos Aires.

Head, Francisco B. (1920). *Las Pampas y los Andes*, Ed. La cultura argentina, Buenos Aires.

Habermas, Jürgen (2006). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad,* Paidós, Buenos Aires.

Hegel, Jorge (1970). *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid.

Heidegger, Martín (1966). *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova.

(2002). *Serenidad,* del Serbal, Barcelona.

Hernández Arregui, Juan José (1973). *¿Qué es el ser nacional?*, Buenos Aires, Plus Ultra.

Horia, Vintila (1992). *Reconquista del Descubrimiento*, Madrid, Veintiuno.

Imatz, Arnaud (2008). *Los partidos contra las personas,* Áltera, Barcelona.

Izquierdo Araya, Guillermo (1952). "Latinoamérica, Hispanoamérica o Iberoamérica", *Dinámica Social*, Nº 18, Buenos Aires, febrero.

Gómez Dávila, Nicolás (2002). *Sucesivos escolios a un texto implícito,* Barcelona, Altera.

Grassi, Ernesto (1952). "Il problema de un filosofare sudamericano", Rev. Archivo di Filosofia.

Jaeger, Werner (1946). *Paideia,* México, FCE.

Jünger, Ernst (1963). *Tratado del rebelde,* Buenos Aires, Sur.

Keyserling, Conde de (1965). *Meditaciones Sudamericanas*, Madrid.

Kusch, Rodolfo (1975). *La negación en el pensamiento popular,* Buenos Aires, Cimarrón.

(1975). *América Profunda*, Buenos Aires, Bonum.

Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

Lafuente, Fernando R. (2013). "El idioma es el petróleo de España", diario *ABC*, 1 de marzo.

Lipovetsky, Gilles (1994). *El crepúsculo del deber,* Anagrama, Barcelona.

Lugones, Leopoldo (1978). *El Payador*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho.

Lyotard, Jean (1979). *Condition postmoderne: rapport sur le savoir,* de Minuit, París.

MacIntyre, Aladair (1987). *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica.

(1997). *Justicia y racionalidad*, Eunsa, Barcelona.

Maresca, Silvio (2006). "El retorno del progresismo", en internet.

Menéndez Pidal, Ramón (1918). En diario *El Sol,* Madrid, 2 de enero.

Methol Ferré, Alberto (1996). *Fogón de la utopía*, Formosa.

Montenegro, Carlos (1967). *Nacionalismo y Coloniaje*, Buenos Aires, Pleamar.

Montezanti, Néstor (1997). *El dilema de Latinoamérica*, Buenos Aires, Ed. del autor.

Morse, Richard (1982). *El espejo de Próspero,* Buenos Aires.

Negro Pavón, Dalmacio (2010). "El azar, concepto metapolítico", Real Academia de las Ciencias morales y política de España, Madrid, sesión del día 4 de mayo.

Nino, Carlos (1989). *Ética y derechos humanos,* Astrea, Buenos Aires.

Nisbet, Robert A. (1977). *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze.

O´Gorman, Eduardo (1958). *La invención de América*, Méjico, FCE.

Pakkasvirta, Jussi (1997). *¿Un continente, una nación?,* Ed. Academia de Ciencias de Finlandia, Helsinki.

Peicovich, Emilio (1980). *Borges, el palabrista*, Madrid, Letra Viva.

Phelan, John L. (1978). *El origen de la idea de América,* México, UNAM.

Pinto Mosqueira, Gustavo (1995). "Qué es esa cosa llamada modernidad", *Yachay,* Cochabamba-Bolivia, Nº 21.

Pró, Diego (1985/86). "La ontología de lo social", *Revista Cuyo*, Mendoza.

Quesada Martín, Julio (2019). *Martin Heidegger. Metapolítica: Cuadernos negros (1931-1938)*, Editorial Aula Humanidades, Colombia.

Recasens Siches, Luis (2000). *La definición de lo social*, Buenos Aires, Lumen.

Riedel, Manfred (1976). *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires.

Roig Gironella, Juan (1959). *Estudios de metafísica,* Juan Flors, Barcelona.

Sáenz, Justo P. (1997). *Equitación Gaucha*, Buenos Aires, Emece.

Sánchez Praga, José (1997). *Globalización, Gobernabilidad y Cultura*, Abya-Yala. Quito.

Sarmiento, Domingo (1961). *Facundo: Civilización y Barbarie*, Buenos Aires, Eudeba.

Sartori, Giovanni (2001). "Pluralismo, multiculturalismo e inmigración" *Il Giorno,* 15 de septiembre.

Scheler, Max (1944). *El resentimiento en la moral,* Espasa-Calpe, Buenos Aires.

(1960). *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires.

Siena, Primo (1995). "La metapolítica y el destino superior de nuestra América románica", conferencia en el III Encuentro Iberoamericano de metapolítica, Viña del Mar, agosto.

(2007). *La espada de Perseo*, Ed. Univ. Gabriela Mistral, Santiago de Chile.

Stirner, Max (1989). *El único y su propiedad,* Madrid, Simbad.

Soler, Ricaurte (1985). "Latinoamericanismo", *Tareas*, Nº 62, sept-dic.

Sombart, Wener (1958). *Lujo y capitalismo*, Dávalos, Buenos Aires.

Stabb, Martin (1967). *In Quest of identity: Patterns in the spanish american essay of ideas*, *1890-1960*, Univ. of North Carolina Press.

Strauss, Franz Josef (1969). *Desafío y Respuesta*, Losada, Buenos Aires.

Sunic, Tomislav (2008). Conferencia sobre "Génesis de lo «políticamente correcto»: la perspectiva léxica, jurídica y política".

Taborda, Saúl (1933). *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

Thiriart, Jean (1965). *Arriba Europa: Un imperio de 400 millones*, Barcelona, Mateu.

Ugarte, Manuel (2008). *El destino de un continente,* Buenos Aires, Docencia.

Valencia Mulkay, Miguel (2007). *La apuesta por el decrecimiento*,

Vásquez Márquez, José A. (1996). "Encuentro de la América románica", en revista *Ciudad de los Césares*, N° 44, Santiago.

Villoro, Luis (2010). *Sobre relativismo cultural y universalismo ético,* en Internet.

Vittini, Manuel Antonio (1950). *¿Panamericanismo o Zollverein americano?,* Buenos Aires, Cultura.

Wagner de Reyna, Alberto (1949). *Reflexión sobre Iberoamérica,* Lima.

(1982). *Pobreza y cultura*, UCA-Perú, Lima.

(1999). "Prólogo" a Buela, Alberto. *Ensayos de disenso,* Barcelona, Nueva República.

(2000). *Crisis de la aldea global,* Córdoba, Argentina. El copista.

Zea, Leopoldo (1971). *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar.

Zizek, Slavoj (2008). *Diálogo entre Peter Sloterdijk y Slavoj Zizek sobre la quiebra de la civilización occidental.*

ÍNDICE DE NOMBRES

Abad de Saint Pierre 258
Acerbi, Juan 14
Adorno, Theodor 119
Aguinis, Marcos 39
Agustín de Hipona, san 35, 125, 126, 189
Alberdi, Juan Bautista 76, 184, 245
Albizú Campos, Pedro 162
ALCA 245
Alcibíades 178
Alfaro, Eloy 88, 246
Alfonsín, Raúl 78, 80, 231
Alianza para el Progreso 114
Alvarez, Montserrat 288
América 184ss
AMIA 262
Apel, Kart-Otto 58, 68, 93, 162, 165
Araujo, Ernesto 12
Arbenz, Jacobo 162
Ardao, Arturo 181
Arendt, Ana 126
Arévalo, Juan José 88, 171
Arguedas, José María 185
Argulló, Rodrigo 85
Arias, Arnulfo 88, 162, 171
Aristóteles 23, 35, 45, 59, 62, 63, 66, 116, 134
Aron, Raymond 121
Artigas, José Gervasio de 171
Ascasubi, Hilario 208
Astrada, Carlos 211
Augusto, emperador 74, 108
Avritzer, Leo 57
Ayala, Francisco 44
Ayuso, Miguel 33
Bachelet, Michelle 245
Bacon, Francis 166, 190, 219
Badiou, Alain 13, 22, 280, 281, 285
Bakunin, Miguel 249, 253
Balmaceda, José Manuel 162, 246
Balzac, Honoré de 115
Banco Fombona, Rufino 181
Bandieri, Luis María 58
Baquero Lazcano, Pedro 164
Baroja, Pío 35, 37
Barrios, Miguel 180, 182
Bartrina, Joaquín 220
Bartyzel, Jacek 22
Batalla de Ayacucho 215, 230
Batista, Fulgencio 74
Belaúnde Terry, Fernando 88
Bello, Alberto Edwards 164, 214, 245
Berdiaev, Nicolás 256
Bergson, Henri 93
Berlusconi, Silvio 254
Berti de Padova, Erico 236
Beuchot, Mauricio 68
BID 114
Biolcati, Vicente 31
Bismarck, Otto von 35, 36
Blas de Lezo 221
Bloy, León 36
Boas, Franz 97, 131, 154
Bogotazo 244
Bohman, James 57
Bolívar, Simón 33, 76, 88, 171, 217, 231, 264
Bollnow, Otto 18
Bolsonaro, Jair 245, 251
Bonafini, Hebe de 104
Borges, Jorge Luis 176, 182, 208, 211, 213, 214
Brandt, Willy 254
Brentano, Franz 45, 64, 288
Bueno Sánchez, Gustavo 16, 19, 20, 21, 25, 104, 225
Bunge & Born 79
Burckhardt, Titus 31
Bush (h), George W. 112, 163
Bush, George H. W. 152
Caballero Calderón, Eduardo 196
Cabral, Salvador 181
Cacciari, Massimo 39, 255, 262
Cafarell, Carmen 223, 224
Cagni, Horacio 181, 212
Calderón Hinojosa, Felipe 254, 262
Calvino, Juan 167
Cameron, David 254
Camoens, Luis de 177
Campanella, Tommaso 190, 219
Campi, Alessandro 12
Canals Feijoo, Bernardo 211
Cancela, Arturo 211
Canning, George 215, 218
Cansino, César 13, 15, 22
Capra, Fritjof 28
Caramuel Lobkowitz, Juan 12, 16, 17, 18, 19
Carazo Odio, Rodrigo 88
Cárdenas, Lázaro 88
Carnéades de Cirene 146
Carpentier, Alejo 149
Carrasco, Sergio 230
Carrillo, Santiago 105
Carrió, *Lilita* 123
Carumel Juan 21, 25
Casares, Tomás 211
Caso, Antonio 93
Castaño, Sergio 250
Castellani, Leonardo 32, 185, 211
Castoriadis, Cornelius 14, 21, 83
Castro, Fidel 74, 252
Caturelli, Alberto 184, 199
Cerutti, Horacio 57
César, Julio 35, 36
Champetier, Charles 56, 113
Chávez, Hugo 88, 244, 254
Chevalier, Michel 172, 173, 180
Chomsky, Noam 245
Chossudovsky, Michel 54
CIA 176
Cicerón 35
Clístenes 142
Colegio Pío Latinoamericano 173
Colli, Giorgio 74
Colón, Cristóbal 33, 200
Comisión Trilateral 52
Comte, Augusto 43
Comte, Gilbert 75
Comunidad Ibérica de Naciones 164
Comunidad suramericana de naciones 232
Concilio Vaticano II 150
Conde de Buffon, Georges-Louis Leclerc 225
Condorcet, Nicolás de 254
Congreso de Panamá de 1826 217
Congreso Mundial de Filosofía 235
Constenla, Tereixa 220

Constitución de 1853 267
Constitución de 1949 267
Conte, Rafael 254, 262
Coomaraswamy, Ananda 28, 31
Cortés, Donoso 33
CPUSTAL 252
D'Angelo, José 104
Dalmasso, Mateo 179
Dante Alighieri 190
Darío, Rubén 188
Darío, Rubén 88, 225
Dawson, Christopher 91, 187, 202, 256
De Anquín, Nimio 57, 183, 184, 210, 211
De Benoist, Alain 11, 12, 22, 39, 47, 40, 112, 166, 279
De la Rúa, Fernando 79
De Maistre, Joseph 12
De Pauw, Cornelius 185, 225
Del Campo, Estanislao 208
Del Noce, Augusto 94
Descartes, René 12, 58, 158, 167, 257, 258
Descubrimiento de América 202, 203
Dilthey, Wilhem 19, 25, 145, 166, 288
Disandro, Carlos 200
Discépolo, Enrique Santos 153
Doll, Ramón 211
Dufour, Carlos 89
Dugin, Alexandr 12
Duhalde, Eduardo 79
Duque, Aquilino 76
Durkheim, Émile 43, 107
Dussel, Alberto 57
Echeverría, Esteban 208
Eco, Umberto 39
Eggers Lan, Conrado 63, 212
Einstein, Albert 168
El Sisi , Abdelfatah 254
Ellul, Jacques 111
Engels, Friedrich 35
Epicuro 59, 115, 258
Escuela de Frankfurt 57, 58, 63, 119, 146, 165, 202
Esparza, José Javier 12, 22
Espert, José Luis 241, 242
Estulin, Daniel 14
Etcheverría, Miguel 33
Evola, Julius 28, 31
Eyzaguirre, Jaime 91, 193
Fabro, Cornelio 275
Farrel, Gerardo 181, 182
Faye, Guillaume 47, 166
Fayerabend, Paul 65
Federación Sindical Mundial 252
Feinmann, Eduardo 39
Fernández de la Mora, Gonzalo 59, 163, 166
Fernández, Alberto 81, 240, 254, 262
Fernández, Cristina 81, 103
Fernando el Católico 35
FIFA 141
Fink, Eugen 18, 19
Finkelstein, Norman 103
Fiss, Owen M. 61, 240
Fondo Monetario Internacional 52
Fornet Betancourt, Raúl 87
Foro Económico Mundial 54
Foro Social Mundial 54
Forrester, Viviane 163
Francisco, papa 114, 116, 229
Franco, Francisco 108, 109
Frank, Waldo 184
Fränkel, Herman 189, 195
Fraser, Nancy 123
Freire, Paulo 237
Freud, Sigmund 168
Freund, Julien 21, 47, 73, 83, 121, 239
Freyre, Gilberto 93, 177, 236, 246
Frisia, Catalina de 12
Fromm, Erich 119
Fuentes, Juan Bautista 22
Fuenzalida Vollmar, Fernando 22
Fukuyama, Francis 143, 145, 241
Fundación Ford 55
Fundación Rockefeller 55
Gadamer, Hans George 67, 105, 237, 287, 288
Gago, Miguel 201
Gaitán, Eliécer 162, 171, 244
Galileo Galilei 166
Galvao de Souza, José Pedro 177
Gálvez, Manuel 179
Gambescia, Carlo 12, 13, 15, 22, 23, 71, 278, 285, 286, 288, 290
Gambra, Rafael 33
García Calderón, Francisco 180, 181, 218, 231
García Moreno, Gabriel 162, 171, 246
García Trevijano, Antonio 59
Garret, Almeida 177
Garzón Valdés, Ernesto 48
Gassendi, Pierre 12
Gates, Bill 55
Gelhen, Arnold 18
Georgescu, Nicholas 111
Godoy, Pedro 182, 198
Goethe, Johann Wolfgang von 19, 25, 268
Goldman Sachs 55
Gómez Dávila, Nicolás 153
Gómez, Indalecio 207
González, Joaquín V. 205
González, Natalicio 93, 162, 171
Gorgona Medusa 41
Gottfried, Paul 12
Gramsci, Antonio 26, 58
Grassi, Ernesto 195, 196
Greene, Graham 246
Grondona, Mariano 39, 166
Grünberg, Carl 119
Grupo Bildelberger 52
Grupo de Davos 52
Grupo de los 8 52
Guenón, René 28, 31
Guerra civil española 213
Guerra de la Triple Alianza 216
Guerra de la Triple Alianza 244
Guerra del Chaco boreal 216
Guerra del Pacífico 216
Guerra del Yom Kippur 103
Guerrero, Luis Juan 99, 211
Güiraldes, Ricardo 213
Gutiérrez, Gustavo 203
Gutiérrez, Ricardo 208
Habermas, Jürgen 39, 58, 59 68, 93, 119, 146, 162, 165, 201
Halbwachs, Maurice 107
Harbin, Jayson 128
Havel, Valclav 14, 50, 283
Haya de la Torre, Víctor 218
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 21, 23, 35, 43, 49, 57, 99, 145, 161, 184, 189, 195
Heidegger, Martin 20, 32, 37, 38, 66, 73, 169, 185, 204, 233, 245
Heisenberg, Werner 168
Henry-Levy, Bernard 39, 143, 156
Heráclito 32, 59
Hernández Arregui, Juan José 175, 182, 211, 217
Hernández, José 33, 88, 205, 206, 207
Herrera, Luis Alberto de 171, 244
Hidalgo y Costilla, Miguel 171
Hidalgo, Bartolomé 208, 213

Hitler, Adolfo 35
Hobbes, Thomas 21, 35, 121, 240, 268
Homero 189
Horia, Vintila 176, 192
Horkheimer, Max119
Huizinga, Johan 256
Humboldt, Guillermo 227
Huntington, Samuel 145, 228, 235
Hylacomilus 185
Ibáñez del Campo, Carlos 171, 244
Ibarguren, Carlos 207
Iglesia católica 159, 201
Illich, Iván 111
Imatz, Anaud 78
Instituto Cervantes 221, 223, 225, 228, 233, 235
Irazusta, Julio 211
Irigoyen, Hipólito 171
Jaeger, Werner 150
Jaguaribe, Helio 182
Jauretche, Arturo 99, 108, 211
Johnson, Boris 254
Jorge, Ricardo 177
Juan Crisóstomo, san 115, 116
Jünger, Ernst 51
Kadafi, Muammar 168
Kant, Immanuel 32, 58, 59, 62, 68, 117, 118, 126, 143, 188, 254
Katz, Claudio 243
Keyserling, Hermann de 184, 189, 195
Kierkegaard, Sören 122, 249
Kirchner, Néstor 79, 80, 108, 240, 242, 243, 245, 254, 262
Koselleck, Reinhart 105, 107
Koyré, Alexandre 125
Kropotkin, Piotr 249, 253
Kuhn, Thomas 63
Kusch, Rodolfo 57, 184, 194, 210, 212
Kymlicka, Will 131
La Fata, Aldo 11, 16, 22
Laclau, Ernesto 129, 251
Lacolla, Enrique 100
Lakatos, Imre 63
Larmagnac-Matheron, Octave 12
Latuche, Serge 111, 112
Lee, Robert E. 109
Leguizamón, Martiniano 33
Lenin, Vladímir Ilich Uliánov 35, 49, 251, 254
Letos, Eulogio de 34
Ley Le Chapellier 255
Liga antidifamación 103
Liniers, Santiago de 221
Lipovetsky, Gilles 165
Lira Pérez, Osvaldo187
Llobera, Ignasi 135, 139
Lobos, Eleodoro 207
Locchi, Giorgio 166
Locke, John 21, 254
Lolme, Juan de 19, 25
López Gil, Marta 166
López Michelsen, Alfonso 88
López Obrador, Andrés 254, 262
Lotze, Hermann 155
Löwith, Karl 37, 256
Lugones, Leopoldo 33, 181, 185, 205, 207, 208, 209, 211, 213
Luhmann, Niklas 44
Lúkacs, Georg 119
Lula da Silva, Luiz Inácio 226, 243, 245
Lutero, Martín 167
Lyotard 165
MacIntyre, Alasdair 54, 60, 95, 135, 136, 234, 275
Macri, Mauricio 81, 125, 239, 240, 241, 242, 245
Macron, Emmanuel 254, 262
Madero, Francisco I. 162, 171
Maduro, Nicolás 254
Maffesoli, Michel 22, 39, 40, 61, 87
Maffia, Diana 123
Magallanes, Hernando de 200
Maíz Vallenilla, Ernesto 235
Malatesta, Enrique 253
Maquiavelo, Nicolás 21, 35, 126
Maranini, Giuseppe 163
Marco, Enric 104
Marcuse, Herbert 63, 119
Marechal, Leopoldo 171, 186, 211, 237
Maritain, Jacques 93, 245
Marramao, Giacomo 13, 22, 40
Marsilio de Padua 35
Martin Fierro 85, 209, 213, 244
Martínez Estrada, Ezequiel 185, 194, 209
Martínez Zuviría, Gustavo A. (Hugo Wast) 108, 109
Marx, Carlos 23, 35, 49, 168, 247, 248, 251, 253, 254, 265
Maschke, Günter 39
Mason, Alfredo 134, 140, 212
Mathieu, O. 166
McIver, Robert 44
Medrano, Antonio 31
Meinvielle, Julio 93, 211, 256
Menem, Carlos S. 79, 80, 104
Menéndez Pidal, Ramón 175, 182
Mercosur 37, 78, 152, 219
Merkel, Angela 254, 262
Messori, Vitorio 40
Methol Ferré, Alberto 181, 182, 200
Micheli, Ricardo 273
Miglio, Gianfranco 121
Mitterrand, François 224
Moltmann, Jüngen 259
Montenegro, Carlos 161
Morales, Evo 199
Morazán, Francisco 171, 231
Morgenthau, Hans 121
Moro, Tomás 190, 219
Morse, Richard 185, 188
Mosca, Gaetano 281
Mubarak, Hosni 254
Muguerza, Javier 48
Müller, Max 18
Muñoz Molina, Antonio 223
Muro de Berlín 159
Mussolini, Benito 35
Naciones Unidas 151
NAFTA 163
Napoleón 36
Napoléon III 172, 180
Navarro Crego, Miguel 128
Negro Pavón, Dalmacio 15, 59, 86, 121, 166
Neibuhr, R. 121
Nepote, Julio 108
Nietzsche, Friedrich 18, 125, 126, 132, 168, 204, 237, 248
Nino, Carlos 132
Nisbet, Robert 71, 279
Nolte, Ernst 106
Noriega, Manuel Antonio 132
Nussbaum, Martha 135
O'Gorman, Eduardo 190
O'Higgins, Bernardo 171
Obama, Barack 254
OEA 84
Oliveira Martins, Joaquim Pedro de 177
Ollivier, Emile 173
ONG, movimientos de 54
Ortega y Gasset, José 25, 43, 119, 120, 140, 184

Ossorio, Alfredo 274
Ovando y Candia 88
Pablo, san 82, 183, 255
Pacto Andino 78, 219
Páez, José Antonio 171
Palacio, Ernesto 211
Pannunzio, Sergio 253
Panunzio, Silvano 11, 16, 41, 42
Papini, Giovanni 184, 195
Paz Estenssoro, Víctor 244
Paz González, Alfonso 226
Penn, William 258
Péres, Simon 103
Pérez Amuchástegui, Antonio 195
Perón, Juan Domingo 15, 35, 36, 80, 88, 108, 162, 171, 173, 211, 218, 231, 244, 252, 262, 269, 270, 272
Perseo 41
Person, Talcott 44
Phelan, John L. 173
Pieper, Josef 18
Píndaro 161, 189
Pinochet, Augusto 132
Pío XI, papa 116, 151
Planck, Max 168
Platón 20, 22, 35, 57, 59, 73, 116, 126, 127, 144, 178, 190, 191,
Plauto, Tito Maccio 121
PNUD 145
Polo, Leonardo 118
Popper, Karl 63
Portales Diego 246
Posse, Abel 212
Poviña, Alfredo 44
Primer Congreso Comisiones Vecinales 270
Primer Congreso Nac. de Filosofía de 1949 266, 269
Primera Guerra Mundial 159
Pró, Diego 44
Prodi, Romano 262
Proudhon, Pierre-Joseph 247, 248, 249, 253, 254
Puiggrós, Rodolfo 217
Putin, Vladímir 251
Quesada, Ernesto 205
Quiroga, Facundo 205
Racionero, Quintín 234, 235
Rajoy, Mariano 226
Ramírez, Ariel 92
Ramírez, Santiago 140
Ramonet, Ignacio 40
Ramos, Jorge Abelardo 181, 212, 217
Ranciere, Jacques 48
Rapanelli, Néstor Mario 79
Rawls, John 146
Rdeker, Robert 100
Recasens Siches, Luis 43
Reforma Protestante 91, 159, 167, 201, 202, 216
Reis, Nilo 13, 15, 125
Richelieu, cardenal 35
Ricoeur, Paul 67, 166
Ridel, Manfred 27
Rivadavia, Bernardino 120
Robin Hood 51
Roca, Julio Argentino 108, 109
Rodó, José Enrique 173, 218
Rodríguez, Simón 76
Rodríguez Zapatero, José Luis 254, 262
Roig Gironella, Juan 126
Rojas, Ricardo 181, 185, 205, 211, 213
Romero, César 125
Rorty, Richard 94
Rosas, Juan Manuel de 205, 231, 246
Rougés, Alberto 93, 99
Rousseau, Juan Jacobo 35
Rucci, José Ignacio 253
Sábato, Ernesto 79
Sáenz Valiente, Justo P. 33, 207
Sahagún, Bernardino de 192
Salazar Bondy, Augusto 182
Sampay, Arturo Enrique 211
San Martín, José de 171, 231, 264
Sánchez Dragó, Fernando 176, 220
Sánchez, Pedro 254, 262
Sandino, Augusto César 162, 171, 218, 219
Santa Cruz, Andrés de 171
Saramago, José 39
Sardinha, Antonio 176
Sarkozy, Nicolás 254, 262
Sarmiento 209
Sarmiento, Domingo F. 33, 81, 161, 205, 206, 209, 213
Sarney, José 224, 231
Sartori, Giovanni 154
Sartre, Jean Paul 287
Scalabrini Ortiz, Raúl 211
Scannone, Juan Carlos 212
Scarpetta, Guy 165
Scheler, Max 19, 25, 26, 29, 37, 61, 62, 97, 122, 167, 168, 174
Schleiermacher, Federico 66, 287
Schlosser, Johan G. 19
Schlosser, Johann Georg 19, 25
Schmitt, Carl 14, 121
Schopenhauer, Arturo 115
Schuon, Frithjof 28
Schwartzmann, Félix 184
Sebreli, Juan José 39, 166
Segunda Guerra Mundial 106, 119, 213
Séneca 115, 121, 190
Sepich, Juan R. 185, 211
Serrano, Ernesto 22
Siena, Primo 11, 12, 22, 28, 30, 41
Simmel, Georg 44
Sobremonte, Rafael virrey de 194
Sócrates 59
Soler, Ricaurte 175
Solíz Rada, Andrés 182
Sombart, Werner 168
Sorel, Georges 253
Sorokin, Pitirim 44
Soros, George 55
Spencer, Herbert 43
Spinoza, Baruch 100,101
Steukers, Robert 12
Stirner, Max 247, 248, 249
Strauss, Franz Josef 216
Strauss, Leo 20, 27
Suárez, Francisco 83
Suetonio 108
Taborda, Saúl 99, 211
Tamayo y Varcárcel, Pedro Joseph 185
Tamayo Solares, Franz 93
Tarchi, Marco 1 2, 26, 175
Tejada, Elías de 31, 32
Terán, Oscar 166
Terán, Sixto 211
Thiriart, Jean 176
Tinbergen, Jean 145
Tisserand, L. M. 173
Tomás de Aquino, santo 21, 275
Tonelli, Carlos 289
Torres Caicedo, José 173, 180
Torres, José Luis 108, 211, 230
Tovar, Antonio 182
Trump, Donald 250, 251, 254
Ubaldini, Saúl 253
Ugarte, Manuel 173, 181, 211, 218, 230, 231, 233

Ullman, vikingo 192
Unamuno, Miguel de 239
Unasur36, 152, 232
UNESCO 114
Unión Europea 152
Unión Ferroviaria 254
Unión Suramericana 152
Uribe, Alvaro 88
Valencia Mulkay, Miguel 112
Vallenilla, Mayz 184
Vandor, Augusto Timoteo 253
Vargas Vila, José María 181
Vargas, Getulio 88, 162, 171, 244
Vasconcelos, José 87, 180, 184
Vattimo, Gianni 94, 119, 165
Vázquez de Mella, Juan 33
Veblen, Thorstein 214
Velasco Alvarado, Juan 244
Velazco Ibarra, José María 171, 244
Veneziani, Marcelo 22
Verbitsky, Horacio 39, 55
Vespucio, Américo 185
Vial, Pierre 47
Vico, Juan Bautista 257, 258
Videla, Jorge Rafael 108, 109
Viereck, Peter 13
Villa-Lobos, Héctor 149
Villafuerte, Carlos 34
Villarroel, Gualberto 162, 171
Villey, Michel 83
Villoro, Luis 138
Virasoro, Miguel Ángel 211, 287
Viscardo, Juan Pablo 184
Vitoria, Francisco de 83, 134
Voegelin, Eric 44, 256
Volkoff, Vladimir 38, 39, 40
Voltaire, François-Marie Arouet 254
Wagner de Reyna, Alberto 20, 49, 56, 86, 98, 114, 116, 117, 185, 239
Waldseemüller, Martín 185
Weber, Max 44, 280, 292, 294
Weil, Félix 119
Wilhelmsen, Federico 33
Yrigoyen, Hipólito 264
Zaffaroni, Eugenio Raúl 260
Zaldumbide, Gonzalo 218
Zanatta, Loris 143
Zea Aguilar, Leopoldo 175, 181, 184
Zizek, Slavoj 85, 244, 251
Zolo, Danilo 39
Zubiri, Xavier 20

ÍNDICE ANALÍTICO-TEMÁTICO

Aborígenes 199
Aborto 121
Absorción globalizadora 164
Accidentes 45
Acto y potencia 22
Aculturación 203
Alienación 40
Americanización 224
Analogía 68, 140-141
Anarquismo 111, 247, 248, 249, 251, 253
Antigermanismo 173
Antiliberalismo 285
Antropología cultural 41, 129, 148, 149
Antropología social 131
Arcano 36, 232, 236
Arquetipos 33-34
Arraigo 39, 53
Arte hermético 35-36
Asambleísmo popular 57
Ascesis 95
Ataques del 11-S 259
Atlantismo 166
Aufhebung 49
Austeridad 114
Autodenigración 74, 227
Autodeterminación de los pueblos 268
Autogestión 271
Autoridad 39
Barroco 101
Bien común 77, 264, 268
Bolchevismo 37, 120
Burgueses 53
Cambio epocal 73
Capitalismo 63, 58, 247
Capitalismo liberal 117
Capitalismo, crisis periódicas del 36
Castellano 184, 220, 221ss
Castellano y antiimperialismo 226, 232, 234
Castellano, manipulación del 233
Categorías del ser 45
Catolicismo 64, 172, 202
Catolicismo moderno 101
Ceguera axiológica 262
Ciencia 63, 201
Ciencias duras 27
Ciencias particulares 72
Cientificismo tecnocrático 56, 64
Círculo hermenéutico 67, 287
Civilización 150
Clase media 163
Cogestión 271
Colapso ecológico 112
Colectivismo 250
Comisiones vecinales 270, 271
Comunidad 62, 145, 265
Comunidad organizada 266ss
Comunismo 119, 249
Comunismo y sindicatos 252
Concepción social de la libertad 268
Conciencia hispanoamericana 90, 246
Conciencia nacional 100
Conciencia premoderna 188
Confesionalidad 203
Conflictos 39
Consenso 20, 49, 50, 52, 60, 86, 147, 259, 274, 291
Consenso como falso diálogo 57
Consenso massmediático 97
Constantes metapolíticas 283, 293
Constitucionalismo liberal 293
Contemplación 113
Corrupción de la política 42
Cosmos 69
Cosmovisiones 90, 155, 187, 193, 202
Criollo 24, 88, 205, 208, 210
Criptopolítica 12, 15, 19, 21, 23, 42, 69, 271
Crisis 20, 72
Cristiandad 201, 216
Cristianismo 38, 82, 83, 91, 175, 256, 274

Cristianismo, subjetivización del 167
Cultura 131
Cultura dominante 26, 133
Cultura mediática 36
Cultura popular 248
Cultura proletaria 248
Culturas periféricas 133, 149
Damnatio memoriae 108
Deber 39
Decadencia 20, 24, 73-75
Declinación necesaria 73
Decrecimiento 20, 24, 111ss
Democracia 59, 78, 95
Democracia como forma de vida 167
Democracia deliberativa 52
Democracia directa 249
Democracia discursiva 57
Democracia liberal 59, 120, 143, 156
Democracia participativa 99
Democracia postmoderna 275, 276
Democracia procedimental 20, 99
Democracia totalitaria 40
Democratismo 148
Democratismo cultural 133
Derecha económica 243
Derecho 43
Derecho como la ley 82
Derecho como lo justo 82
Derecho de huelga 292
Derecho de los pueblos 24
Derechos de la persona 147
Derechos humanos 20, 24, 53, 54, 59, 78, 80-81, 83, 132, 146
Desacralización 56
Desclasamiento 248
Descristianización 204
Desmitificación 13, 15, 21, 26
Destino manifiesto 204
Deuda externa 79
Dialéctica 43, 49, 50, 57
Dialéctica amigo-enemigo 84
Dialéctica moderna 23
Diálogo 24
Dinero-casino 77, 202
Dirigente político 75
Disciplina 39
Discurso político 263
Disenso 14, 22, 23, 24, 39, 52, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 259, 281ss, 288
Disenso como instrumento 47ss
Disenso como método 62
Disenso como pensamiento popular 51
Disenso-conflicto 284, 289
Disenso falso y auténtico 54
Disenso hermenéutico 291, 293
Disenso práctico 282, 289
Disenso teórico 282, 289
Disenso, naturaleza del 48
Disenso, pasos del 65
Disidencia 95
Disimulo 39, 86
Diversidad ideológica 13
Doctrina nacional 268
Ecologismo 55
Economía 36, 41, 43, 158
Economía alternativa 77
Economía de mercado 120
Economía del crecimiento 113
Economicismo 38
Ecúmene iberoamericana 266
Ecúmenes 69, 143, 145, 146, 151, 152, 157, 246
Ecúmenes y pluralismo 150
Ecumenismo religioso 53
Ecumenismo vaticano-mundialista 151, 202
Enciclopedismo 44
Enmascaramiento de intereses 123
Enraizamiento 92
Entidades intermedias 269, 270
Equivocidad 68
Español como categoría metapolítica 236
Espíritu crítico 53
Espíritu crítico, decadencia del 38
Estado 242, 264, 265, 266
Estado de derecho 78
Estado democrático 162
Estado liberal capitalista 241, 250
Estado marxista 251
Estado participativo 265, 273
Estado-nación 53, 77, 156, 215-216, 264
Estado, naturaleza del 263
Estados nacionales 168, 201
Ética 136
Ética de las virtudes 61
Ética de los deberes 61
Ética del discurso 57
Ética totalitaria 135
Etnocentrismo 89, 131, 140, 219
Evolucionismo 131
Extrañamiento 171, 217, 220, 247
Falso diálogo 57, 259
Familia 272
Fascismo 270
Feminismo 121-122
Fenómeno 72
Fenomenología 64, 288
Filantropía 64
Filosofía 41, 44, 59, 63, 72, 118, 157, 158, 235
Filosofía de la historia 257-258
Filosofía griega 91
Filosofía marxista de la liberación 57
Filosofía política 14, 20, 21, 23
Filosofía popular de la liberación 57
Filosofía presocrática 268
Fraternidad universal 53
Freudismo 38
Gaucho 208
Globalización 53, 120, 132, 158, 164, 200, 251
Gobierno 265
Gobierno mundial 143, 145
Gobiernos progresistas 262
Grandes espacios 20, 158
Guerra preventiva 259
Guerra semántica 236
Hábito metafísico 34
Hermenéutica 11, 12, 27, 238, 279, 280, 286, 287
Hermenéutica analógica 68
Hermenéutica clásica 66
Hermenéutica de la distancia 67
Hermenéutica del lenguaje 67
Hermenéutica discursiva 68
Hermenéutica disidente 22, 56, 63, 66, 68, 289
Hermenéutica existencial 66
Heroísmo 39
Heurística 278, 279, 280, 286, 291
Hinduismo 31
Hispánico 178
Historia 24, 41
Historia como progreso 254
Historia, sentido de la 102
Historicismo 293
Hombre 45, 139
Hombre ahistórico 196
Hombre *light* 205, 210
Hombre postmoderno 119
Homogeneización 15, 20, 40, 202

Homogeneización cultural 36, 56, 120, 160
Hóspito 190-192
Huelga 291
Humanismo hispánico 151
Humanismo ilustrado 151
Humanismo internacional 53
Iberoamericanismo 176
Idealismo 46
Identidad 24
Identidad cultural 77, 133
Ideólogos 55
Igualitarismo 20, 38, 56, 89, 131
Iluminismo 216-217, 254
Ilustración 202
Ilustración y progresismo 118-119
Imperialismo 39, 54, 55, 226, 232, 235
Imperialismo internacional del dinero 35, 129, 233, 242
Indigencia 116
Indigenismo 55
Indignación 60
Indios 199, 225
Individualismo radical 250
Individuo 147
Individuo cartesiano 241
Individuo y persona 147
Indoamericanismo 219
Indolencia nativa o gaucha 188
Industria de la memoria 103-105
Inhóspito 190
Inmanencia 175
Instantaneísmo tecnotrónico 188, 194
Integración regional 233
Interculturalismo 20, 84-85, 87, 132, 136, 137, 148, 183, 199, 276
Interiorización 118
Internacionalismo comunista 250
Islamismo 31
Isonomía 142
Isostenia 97
Isostenia cultural 96, 98, 102
Izquierda *caviar* 56
Izquierda nacional 212
Izquierda progresista 52, 53, 100
Izquierda revolucionaria 243
Jacobinismo histórico 109
Jerarquía 39
Justicialismo 264
Latinidad 174, 179
Latinoamericanismo 173-177, 180, 182
Lealtad 39
Legitimidad política, principio de 78
Lengua española 221ss
Lengua inglesa 222, 228
Lenguaje y poder 227, 233, 234
Ley 83
Ley de la oferta y la demanda 114
Liberación por la pobreza 116-117
Liberalismo 182
Liberalismo 20, 55, 182, 239-241, 249, 254, 285
Liberalismo como desengaño 239
Liberalismo ilustrado 100
Libertad según el justicialismo 268
Libertad según el liberalismo 268
Libre examen 159
Libre mercado 163
Libre mercado, monoteísmo del 36
Literatura 41
Lucha de clases 251
Maduración 195
Manipulación mediática 128
Marxismo 119
Marxismo 12, 20, 56, 58, 119, 173, 182, 244, 247, 250, 251, 254, 270
Marxismo, crítica al 248, 249
Mass media 97, 160, 171, 237, 250, 261
"Matrimonio" igualitario 122
Mediocridad 97
Megaempresas 159, 163, 202
Megarregiones 152
Memoria 20, 104, 106
Memoria colectiva 105-107
Memoria, industria de la 103
Mentira 125-127, 130
Mercosur 37
Mestizaje 89
Metafísica 18, 20, 32, 38
Metapolítica 11ss, 21, 23, 30, 38, 40, 41, 96, 271, 276, 279ss, 284ss, 288
Metapolítica como ciencia civil 18
Metapolítica como pluridisciplina 14, 20, 22
Metapolítica de lo social 43
Metapolítica del canon 278
Metapolítica del castellano 220
Metapolítica y metafísica 18
Metapolítica y trascendencia 28
Metapolítica, concepto de 25ss
Metapolítica, definición de 20
Metapolítica, inicios de la 16
Metapolítica, razones para hacer 19
Método etimológico 185
Método fenomenológico 30
Mitos 32, 197
Modelo marxista 251, 252
Modelo neoliberal 241-242
Modelo sindical argentino 252
Modernidad 59, 97, 100, 143, 158-159, 168, 200, 201, 202, 249, 254, 257
Modernidad en Iberoamérica 160
Modernidad, crítica a la 166
Modernidad, etapas de la 159-161, 201
Moderno humanismo 175
Movimientos nacionales 244
Movimientos populares 53, 54
Mujer 122
Multiculturalismo 15, 20, 24, 84-85, 86, 129, 132, 136, 137, 142, 147-148, 154, 183, 198, 261, 276
Mundialismo 166
Mundo 69
Mundo plural 24
Mundo Uno 20, 53, 143, 156, 159, 241
Mutualismo 250
Nación hispanoamericana 218
Nación histórica 262
Nacionalismo antiimperialista 217, 218
Nacionalismo continental 215, 218, 219, 245, 246, 247, 264
Nacionalismo de "patria chica" 215-216
Nacionalismo de "patria grande" 217, 245
Nacionalismo de Estado 250
Nacionalismo mitrista 215
Nacionalismo peronista 250
Nacionalismo popular 56
Nacionalsocialismo 37
Naturaleza de lo social 43
Naturaleza del Estado 263
Naturaleza, manipulación de la 168
Neocolonialismo 85
Neoliberalismo 79, 81, 120, 162-163, 241ss, 245
Neoliberalismo conservador 47
Neomarxismo 55
Nihilismo 100, 238

Normas morales 59
"Norteamericanización" del mundo 53
Nueva derecha 11, 13, 26
Nueva izquierda 13
Nuevas tribus 61
Objetividad de los valores 188
Oligarquías 53, 54, 58, 218
Oligarquías partidarias 21, 59
Ontología de lo social 44
Opinión 23
Opinión popular 58
Opinión publicada 57, 98
Optimismo voluntarista 95
Organizaciones antiglobalistas 55
Organizaciones libres del pueblo 269, 270
Originalidad 183
Originariedad 183, 199
Paciencia 60
Panlatinismo 172
Participación 20, 144, 274, 275
Participación y Estado 273
Partidos políticos 58
Patria 251
Patria grande 34, 53, 57
Patriarcado 124
Paz aparente 261, 262
Paz perpetua 261
Pensamiento alternativo 24
Pensamiento crítico 52, 102
Pensamiento culto 52
Pensamiento de disenso 290
Pensamiento débil 119, 165
Pensamiento disidente 93
Pensamiento especulativo 18
Pensamiento lineal 96, 99, 100
Pensamiento nacional 55, 211
Pensamiento no conformista 56
Pensamiento popular 47, 53, 57
Pensamiento postmoderno 94, 250
Pensamiento único 15, 22, 36, 39, 40, 47, 54, 96, 98, 101, 234
Periodismo 65, 67, 127, 237
Peronismo 93, 174, 268, 273
Persuasión 36
Pertenencia 39
Pintoresquismo 85, 139
Pluralidad participativa 275-277
Pluralidad radical 276
Pluralismo 20, 24, 131, 134, 135, 141-142, 143-144, 153, 157, 274
Pluralismo cultural 132, 148
Pluralismo sin relativismo 155
Pluriverso 59, 132, 142, 148, 152, 180
Pobre 115-116
Pobreza 114, 115
Pobrismo 117
Poder judío 39
Polemología 21
Policía del pensamiento 39, 40, 94, 99, 124
Política 11, 13, 14, 17, 21, 28, 35, 37, 39, 42, 43, 240, 263
Política como simulacro 262
Política de logia 42
Política internacional 77
Política privada 17, 19
Política pública 17, 19
Política, objetivo de la 17
Políticamente correcto 38-39, 47, 83, 198, 285
Politología 36, 41, 129
Populismos 53
Positivismo 93, 211
Postliberalismo 243
Postmodernidad 65, 94, 119, 160, 165, 94, 243, 256, 277
Postverdad 125, 128-130
Preferencia de sí mismo 38, 56, 64, 164
Prejuicio 130
Premodernidad 94, 101, 119, 202, 209
Presocratismo 191
Principio de las nacionalidades 268
Principio de legitimidad 95
Principio de reciprocidad de los cambios 77, 114
Principio de solidaridad 77, 264
Principio de subsidiariedad 77
Privatización 163
Procedimentalismo liberal 293
Progresismo 53, 56, 86, 99, 101, 119, 120-121, 156, 243, 259, 261
Progresismo cristiano 101
Progresismo e historia 254
Progresismo garantista 83
Progresismo postmoderno 262
Progresismo socialdemócrata 47, 59
Progreso 20, 101, 111ss, 117, 254-256
Progreso científico-tecnológico 256
Progreso espiritual 117
Progreso indefinido 102, 167
Progreso, idea de 100
Proletario 53, 248
Protesta 60, 61
Providencia en la historia 258
Proyecto 191, 262
Proyecto Nacional 261
Proyectos políticos 239
Pseudoindios 241
Psicología de masas 36
Publicidad 166
Pueblo 265-267
Pueblo vs antipueblo 53
Pueblos originarios 198, 200
Racionalidad 139
Racionalismo 119, 257
Racionalismo jesuítico 202
Raza cósmica 181, 185
Razón calculadora 97, 158, 167
Razón especulativa 158
Razón prometeica 165
Realismo 257
Realismo político 102, 121
Rebelión 50, 51
Regularidades metapolíticas 293
Relación, categoría de 45, 46
Relativismo 20, 97, 131, 133, 134, 135, 137, 141, 147, 154, 238
Relativismo cultural 132, 138
Relativismo ecuménico 156
Relativismo unívoco 141
Religión 200, 202
Religión *mistonga* 204
Represión 102
Republiquetas bananeras 209
Resentimiento social 61
Resistencia, pensamiento de la 93
Restauración 74
Restauración del Estado 77
Revolución 56, 74, 202
Revolución Bolchevique 91
Revolución ciberno-informática 160
Revolución comunista 217
Revolución Cultural 222
Revolución francesa 78-86-91-100-142-159-167-201-249-267
Revolución Mundial 91, 188
Revolución Tecnocrática 91
Riqueza 116
Romanticismo 287
Santidad 39
Sectas 167
Semianalfabetismo 237

Sentido de la historia 102, 196
Sentido del texto 67
Sentido teleológico 188
Ser 44ss
Ser americano 187
Ser de América 190-191
Ser y ente 144
Ser y pensar, identidad entre 237
Siesta 194
Simulacro 39, 55, 64, 259-260
Sinarquía 40
Sindicatos 42, 252, 254
Socialdemocracia 20, 59, 244, 261, 263, 271
Socialismo 38, 119, 254
Socialismo científico 256
Socialismo marxista 117
Socialización masificante 247
Sociedad civil 59
Sociedad como ser sustancial 46
Sociedad cooperativa 250
Sociedad de consumo 42, 62, 100, 116, 162, 189, 195
Sociedad filantrópica 62
Sociedad global 54
Sociedad liberal individualista 62
Sociedad opulenta 94
Sociedad uniforme 54
Sociedades periféricas 36
Sociología 115
Sociología 41, 43, 44, 73, 279, 289
Subjetivismo bíblico 159
Sustancia 45
Tantrismo 31
Tardomodernidad 160
Tecnología 201
Televisión basura 97
Tenaza ideológica 56
Teología 41, 46, 118
Teología política 30
Teoría de la "no-represión" 259
Teoría de la interacción de las formas sociales 44
Teoría de la justicia 146
Teoría de la no-conclusión de América 89
Teoría de los dos demonios 79
Teoría del crisol de razas 129, 145
Teoría del disenso 47, 50, 63
Teoría del mestizaje 89
Teoría del obrar social 44
Teoría hilemórfica 89
Tercera posición 268
Terrorismo de Estado 79, 80
Tiempo 187, 188ss, 194
Tiempo americano 192, 197
Tiempo como maduración 189
Tiempo cronológico 189
Tiempo histórico 197
Tiempo psicológico 189
Tolerancia 86-87
Totalitarismo economicista 112
Totalitarismo ecuménico 155
Totalitarismo relativista 133
Tradición 27, 31, 53, 54, 106
Tradición cultural 246
Tradición nacional 204ss
Tradicionalismo 27, 30-31
Tradicionalismo ahistórico 31
Tradicionalismo español 32-33
Tradicionalismo hispanoamericano 33
Tradicionalismo occidental 31
Transculturalidad 138-139
Transgresión 50, 51, 61
Trascendentales del ente 18, 19
Unidad 275
Unidad ABC 219, 232
Unidad participativa 275
Unidad y diversidad 144
Uniformidad 20
Universalismo 20, 53
Universalismo unívoco 140
Universalismo vacío 175
Universalización 201
Universo 132, 142, 152
Univocidad 68
Uso de la memoria histórica 104-107
Verdad 63
Verdad del texto 67
Verificación intersubjetiva 64, 288
Victimización 104
Virtud 95
Virtudes 39
Visibilización de la mujer 123
Visión holística 188